مُقَارَنَةُ الأَدْيَانِ بَيْنَ التَّنْظِيرِ وَالتَّطْبِيقِ

عِنْدَ القَاضِي عَبْدِ الجَبَّارِ المُعْتَزِلِي

دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ مُقَارَنَةٌ

الدكتور حمدي عبد الله الشرقاوي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر





منهج

القاضي عبد الجبار المعتزلي

في دراسة الأديـان

بين التنظير والتطبيق

دكتور

حمدي عبد الله الشرقاوي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾
لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴾

[الأنعام: 162- 163]


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، وأشهد أن لا إله إلا الله، قال في محكم تنزيله الكريم: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ [هود: 118- 119].

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ [يونس: 99].

﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [النحل: 51].

﴿ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ [النساء: 171].

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: 28].

والصلاة والسلام على رسوله وصفيه من خلقه، سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه...

أما بعد

فمما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية، أثمرت علم "الدراسة المقارنة للأديان" أو علم "مقارنة الأديان"، أو دراسة "الملل والنحل"، كما سماها المسلمون أنفسهم، وهو علم من صميم الثقافة الإسلامية، وقد بذل علماء الإسلام جهدهم واستفرغوا وسعهم في تحديد موضوع هذا العلم وبناء مناهج بحث خاصة به، في إطار المتاح لهم من معطيات وبيانات وحقائق، تتعلق بالأديان والمذاهب التي عرفوها آنذاك.

وشهادات علماء الغرب – التي سنعرفها في موضعها من صلب الدراسة إن شاء الله – للمسلمين بالريادة في هذا العلم، واعترافهم بأن الأبوة الشرعية لهذا الحقل العلمي، تكمن في الفكر الإسلامي، أمر يقف دليلاً على ذلك.

ولا شك أن القرآن الكريم قد وقف موجهًا، وهاديًا، ودافعًا من أهم الدوافع، ومصدرًا أول هو أهم وأكبر وأصل المصادر، للمسلمين في نشأة هذا العلم ووضع أصوله

وأسس درسه وأهم موضوعاته، وكان لذلك أبلغ الأثر في عمق وأصالة دراسات المسلمين للأديان بصفة عامة.

وإذا كـــان علم الدراسة المقارنة للأديان إسلامي النشأة، وهو في نفس الوقت فرع أصـــيل من فروع الفلسفة الإسلامية، وإذا كانت الفلسفة الإسلامية – بفروعها المختلفة وعلـــى رأســـها هـــذا العلـــم – هي السلاح الدفاعي الفكري الأول لتحديات العصر والأيديولوجـــيات المخـــتلفة في عالمـــنا المعاصر، فلعله من الضروري، دراسة الأديان ومواصلة ما بدأه وأسسه السلف، اهتمامًا به وتطويرًا وتوسيعًا وتأصيلاً له...

هـــذا فضلاً عن تلك الأهمية البالغة لدراسة الأديان في وقتنا الراهن، والتي ترجع إلى عوامل عديدة، بعضها يتعلق بالمسلمين أنفسهم، والبعض الآخر يتعلق بطبيعة العصر الذي نعيش فيه، ومنها:

* أن دراسة الأديان – لا شك – تعمل على تعميق فهمنا للقرآن الكريم – المعجزة العلمـــية الفياضـــة في كل عصر – وعلى وجه الخصوص ما يتصل بعرضه لقضية التوحيد والعقـــيدة الإســـلامية عمومًا، فلم يعرضها القرآن مستقلة منفردة، إنما عرضها مرتبطة ومـــشفوعة بحديثه عن الملل والنحل الأخرى، فبالإضافة إلى أن ذلك دعوة منه لإعمال العقـــل والاطـــلاع على الديانات الأخرى، فإن له هدفًا بعيدًا ينطوي على تثبيت الإيمان اليقيني والتوحيد الخالص في عقل المسلم وقلبه على السواء، هذا من ناحية، ويعرفه ويؤكد لـــه – مـــن ناحية أخرى – فضيلة الإسلام وكماله وأنه الدين الذي رضيه الله له من بين سائر الأديان السماوية الأخرى (وبضدها تتميز الأشياء).

* إن الاحـــتكاك المباشـــر الذي نعيشه والذي أملته علينا ظروف العصر من حيث الـــتقدم الهائل في وسائل الاتصال والنقل وغير ذلك جعل العالم بأسره قرية كونية، على كـــبرها، محدودة، على اتساعها، وأصبح الإنسان وهو في أقصى المعمورة أو في أدناها، يلتقـــي وجهـــه مع وجوه بني جنسه، ومن ثم تحتم على المسلم المعاصر أن يتعرف على ديانـــة الآخـــر ومعتقداته ؛ يهوديًا كان أو مسيحيًا أو هندوسيًا أو بوذيًا، خصوصًا وأن أصـــحاب هـــذه الديانات لا يألون جهدًا في دراسة الإسلام وعقيدته بصرف النظر عن موضوعيتهم أو انحيازهم فيما يدرسون.

* إن دراســـة الأديان في جامعاتنا، دراسة متخصصة، هي في كثير من الأحيان تابعة أو ملحقـــة لتخصص آخر، أو قاصرة على مجرد إشباع الفضول المعرفي فحسب، وليس كحالهـــا في الغرب، الذي اعتمد لها أقسامًا قائمة برأسها في كثير من الكليات والجامعات

المعروفة، على الرغم من أن نشأة هذا العلم عندهم كانت وليدة القرنين الأخيرين.

ومن هذا المنطلق جاءت فكرة هذه الدراسة، وهي **منهج القاضي عبد الجبار** – أحد كبار علماء المعتزلة وشيوخهم – **في دراسة الأديان، دراسة تحليلية مقارنة**؛ بغية التعرف على تراثنا الماضي ومحاولة ربطه بالحاضر، أو الجمع بين الأصالة والمعاصرة كما يقولون، هذا فضلاً عن اعتبارات أخرى لا تقل أهمية عن ذلك، وكان لها دور كبير في هذا الاختيار، تتمثل في:

1. ثراء شخصية القاضي عبد الجبار، وعمقها وموسوعيتها وتعدد جوانبها، وقد أدى ذلك بباحثين كثيرين إلى دراسة جوانب مختلفة من هذه الشخصية؛ فقد درسوه مفكرًا متكلمًا نظّارًا[1]، ومفسرًا[2]، وبلاغيًا[3]، لكن أحدًا لم يفرد دراسة مستقلة – على إلحاح أهميتها – لجهوده ومنهجه في دراسة الأديان المخالفة للإسلام، من حيث التأريخ لها ومجادلة أصحابها.

---

(1) الدراسات السابقة عن القاضي في هذا الجانب ما يلي:

أ- **رسائل الدكتوراه:**

1. القاضي عبد الجبار وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. عبد الكريم عثمان، كلية الآداب/ جامعة القاهرة (بدون تاريخ مكتوب على الرسالة، لكنها قطعًا قبل عام 1970م).
2. القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي، د. عبد الستار الراوي، كلية الآداب / جامعة الإسكندرية، 1977م.
3. الفعل الإنساني عند كل من القاضي عبد الجبار وابن حزم، د. صفية العدوى مطر، كلية البنات/ جامعة عين شمس 1996م.

ب- **رسائل الماجستير:**

1. موقف القاضي عبد الجبار من آراء الأشاعرة / محمد عبد الفتاح إمام، كلية الآداب/ جامعة القاهرة 1983م.
2. مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار / رابحة عبد اللطيف، كلية الآداب/ جامعة القاهرة 1988م.
3. مشكلة الإمامة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي وزيد بن علي الشيعي / نجيب حامد المحلاوي، كلية الآداب/ جامعة طنطا 1989م.

(2) القاضي عبد الجبار ومنهجه في تنزيه القرآن عن المطاعن (رسالة دكتوراه) د. محمود محمد غطاس، قسم التفسير، كلية أصول الدين (القاهرة) جامعة الأزهر.

(3) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار (رسالة دكتوراه) د. عبد الفتاح لاشين، منشورة بدار الفكر العربي 1978م، ومنحت من كلية اللغة العربية – جامعة الأزهر عام 1393هـ -1973م.

2. تلــك النزعــة العقلية الفكرية الاعتزالية التي اتسم بها القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان والتي نحن في أشد ما تكون الحاجة إلى بيانها وتأصيلها والاستعانة بها – موضوعًا ومنهجًا – في وقتنا الراهن.

3. الحملــة الشعواء التي تعرض لها مذهب المعتزلة على وجه العموم قديمًا وحديثًا، وأيًا ما كان نصيب ذلك من الصحة أو التحامل، فالموضوعية تقتضي أن لا نغفل تلك الجهود المشرفة، التي قام بها علماء المعتزلة في تأريخ الأديان المخالفة وتحليلها ونقدها، والدعوة إلى الإســلام والدفاع عنه، بسلاح العقل ومنطق الحجة والبرهان، وكان ذلك دافعًا إلى إبــراز إســهامات القاضــي عــبد الجبار، الذي يعد من أهم الشخصيات الاعتزالية – والإسلامية عمومًا – في هذا المجال.

4. ونظــرًا لأن علم مقارنة الأديان، كانت نَبْتَتُه الأولى في الفكر الإسلامي الذي أثمرها للفكر الإنساني عمومًا، فقد تعين علينا دراسة جهود الرواد من مفكري المسلمين في هذا الحقل ومناهجهم، ويقف القاضي في الصف الأول بين هؤلاء الرواد، باعتراف الدارسين المسلمين والغربيين على حد سواء، كما هو مفصل في صلب الكتاب.

5. تنبُّه علماء الغرب المتخصصين – قبل المسلمين!– إلى أهمية دراسة القاضي للنصرانية علــى وجه الخصوص والإشادة بها، وقيامهم بدراستها وتأصيلها والعكوف عليها، فقد فجــرت دراســة القاضي للنصرانية ثورة علمية في الغرب، على حد تعبير أحد هؤلاء العلمــاء كما سنعرف، وعلى الرغم من ذلك فلم يشر الدارسون السابقون لفكر القاضي وجهوده العلمية، إلى دراسة هؤلاء الغربيين للقاضي على اختلاف جوانبها؛ سلبية كانت أو إيجابــية، وإذا كان علماء الغرب قد عرفوا للقاضي أهميته ومكانته في هذا العلم، فمن الأولى أن نتعرف عليها نحن ونقوم بدراستها، ونستمد منها ما قد نكون بحاجة إليه، ثم نقرأ كتابات الغرب عنه قراءة نقدية، للوقوف على حقيقة الأمور ووضعها في نصابها.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وقسمين وخاتمة:

بيــنت في المقدمة أهمية علم الدراسة المقارنة للأديان في وقتنا الحاضر، ومسوغات اختيار الموضوع وخطة الدراسة والمنهج المتبع فيها.

أما القسم الأول: وعنوانه "القاضي ومنهجه في دراسة الأديان" فيتكون من فصلين:

الأول: وهــو بمثابة دراسات تمهيدية، ويتكون من ثلاثة مباحث، **المبحث الأول** تحدثت فيه عن أهم ملامح حياة القاضي العلمية، والتي شملت اسمه ونسبه، مولده ونشأته

ووفاته، ثقافته الموسوعية ومنزلته العلمية وإشادة علماء الغرب به، شيوخه وتلاميذه، بيئته الخاصة والعامة، وأعماله العلمية ومؤلفاته في حقل الأديان على وجه الخصوص، وكان ذلك بشيء من الإيجاز مع التركيز الشديد على ما يتصل بدراسة الأديان، بشكل أو بآخر.

والمبحث الثاني: تحدثت فيه عن بواعثه لدراسة الأديان والتي صنفتها في جانبين؛ بواعث معرفية عامة، ثم بواعث دينية تمثلت في: فهم القرآن الكريم والتأسي به، والدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه، ثم شرح عقيدة التوحيد؛ بمفهومها الإسلامي الشامل وبمفهومها الاعتزالي الخاص.

أما المبحث الثالث: فخصصته لرصد مصادر القاضي في دراسة الأديان، والتي شملت القرآن الكريم والسنة النبوية، والكتاب المقدس عند أهل الكتاب، وكتابات المهتدين إلى الإسلام، والكتابات العامة مثل:

- كتب العقائد والملل.
- كتب الفلسفة.
- كتب الأدب.
- كتب الطعن في النبوات.
- كتب شيوخه المعتزلة.
- كتب التاريخ والسيرة.

ثم مصادر لرجال الأديان المخالفة، والخبر الشفهي، وأخيرًا البيئة العلمية التي عاشها القاضي.

الفصل الثاني: "منهج القاضي في دراسة الأديان".

وقد بدأته بمدخل تحدثت فيه – بإجمال – عن مناهج علماء الغرب في دراسة الأديان، وما تعانيه تلك المناهج من مشكلات، مع الإشارة إلى أصالة مناهج المسلمين في هذا التخصص وتأكيد علماء الغرب على أهميتها وريادتها. وقد انصب أكبر همنا في هذا الفصل على إبراز الجوانب المتعددة لمنهج القاضي، من حيث **التأريخ والتحليل والمجادلة والمقارنة التي حواها جميعًا هذا المنهج**، ثم بينت وعي القاضي باستخدام وتوظيف تلك الجوانب جميعًا، وتضافرها لقيام منهجه الشامل عليها، كما بينت التأثير الاعتزالي على هذا المنهج، مع عرض بعض الشواهد والأمثلة لمظاهر هذا التأثير.

أمـــا القـــسم الـــثاني: **فهو دراسة تطبيقية لمنهج القاضي**، ويقع في ستة فصول، تحـــدثت في **الفـــصل الأول: عن دراسة القاضي للثنوية** وقسمتها إلى مبحثين: **مبحث** تحـــدثت فيه عن تأريخ القاضي للمذاهب الثنوية على اختلاف فرقها، وحكاية ما تختص بـــه كـــل فرقة، **والمبحث الآخر** تناولت فيه نقد القاضي لمذاهب الثنوية وتتبع شبهاتها وجوابه عليها.

وأمـــا الفصل الثاني: فقد تحدثت فيه عن دراسته **للصابئة وأهل الأصنام ومذاهب العـــرب في الجاهلية** من حيث التأريخ لهذه النحل، والرد على أصحابها، ومناقشة الفكرة القائلة بوجود دهرية عربية، قبل الإسلام، تنكر وجود الخالق عز وجل.

وفي الفصل الثالث: تناولت **جهوده في دراسة البراهمة**، وقد بدأت الفصل بمقدمة توضح معرفة المسلمين بأديان الهند، ثم تحدثت عن عقائد الهندوسية (البراهمية) بشيء من الإيجـــاز، واعـــتمادًا علـــى مصادرهم الأصلية، نظرًا للنقص الذي تعانيه المكتبة العربية والإســـلامية مـــن وجود كتابات تعتمد على مثل هذه المصادر، ثم تحدثت عن **موقف القاضي من البراهمة**، ودقته في عدم نسبة إنكار النبوة إلى جميعهم، وتوثيق ذلك، ثم بينت أدلـــة القاضـــي على من أنكر النبوات منهم، وختمت الفصل بأن عقدت مقارنة منهجية موجـــزة بين القاضي والبيروني في دراسة أديان الهند لبيان منهج كليهما، ونقاط الاتفاق والاختلاف عند كل منهما.

أمـــا الفـــصل الرابع: فخصص لمعالجة دراسة القاضي لليهودية، وبدأته بمدخل، ناقشت فيه العلة في عدم تأريخ القاضي لليهودية، ثم تحدثت عن الفرق اليهودية المشهورة بإيجـــاز مركز، استكمالاً للفائدة واستيفاءً لجوانب الموضوع، ولنتمكن من فهم إحالات القاضـــي إلى هـــذه الفرق. أما عن موقف القاضي من اليهودية – صلب الفصل – فقد أصلته من خلال النقاط الآتية:

- نقد النص التوراتي، مع الإشارة إلى ريادة ابن حزم الأندلسي في هذا الصدد.
- حقيقة النسخ والبداء، ودلالة الفصل بينهما.
- عرض موقف اليهود من النسخ، وقد صنفه القاضي في ثلاثة مذاهب:

أحدها: ينكر نسخ شريعة موسى عليه السلام من جهة العقل، وبيان علتهم في هذا الإنكار.

وثانيها: يجوز وقوع النسخ عقلاً، لكنه يمنعه بطريق النقل.

وآخرها: يجوز وقوع النسخ من جهتي العقل والشرع معًا، مع الإشارة إلى أن جميع

هذه المذاهب قد أنكرت نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام.

- أدلة القاضي على إبطال هذه المذاهب وإثباته لوقوع النسخ نقلاً وعقلاً.

وختمت الفصل بمقارنة مركزة بين القاضي والسموأل بن يحيى المغربي في دراسة كليهما لقضية النسخ، وذلك للوقوف على طبيعة منهج كل منهما، وأدلته وحججه على إبطال منع النسخ وتوضيح أهمية دراستهما في هذا المجال.

وجاء الفصل الخامس عن: دراسة القاضي للنصرانية – وهو أكبر فصول البحث نظرًا لدراسات القاضي المطولة والمستفيضة لهذه الديانة، وما تميزت به هذه الدراسات من جدة وطرافة إلى حد كبير – وقسمته على ثلاثة مباحث:

الأول: تناولت فيه **دراسة القاضي التاريخية للمسيحية**، وشمل الحديث عن تأريخه للعقائد والفرق النصرانية المشهورة، وبيان ما تتفق فيه هذه الفرق وما تختلف، كما شمل الحديث عن نقد النص الإنجيلي، وعن دور الأشخاص في صياغة العقائد المسيحية، والذي تمثل في:

1. دور القديس بولس الرسول.
2. دور قسطنطين، الملك الروماني.
3. دور رجال الدين.

ثم بيان نظرية القاضي في تروم النصرانية، وعدم تنصر الرومان، التي لاقت قبولاً واسعًا في الأوساط العلمية الإسلامية والغربية، على حد سواء.

والثاني: تحدثت فيه عن **دراسة القاضي النقدية**، **للعقائد الأساسية في الديانة المسيحية**، وهي:

1. التثليث.
2. الصلب والفداء.
3. الاتحاد.
4. ألوهية المسيح.

وأما المبحث الثالث: فقد خصصته لدراسة موقف علماء الأديان الغربيين من دراسة القاضي للنصرانية، وقد عرضت فيه لموقفهم – عرضًا تحليليًا نقديًا – من خلال قضيتين:

الأولى: أهمية دراسة القاضي للنصرانية، وأثرها، في نظرهم.

والثانية: تصورهم لمصدر القاضي في دراسة النصرانية.

وتنقسم إلى:

- مصدر القاضي في دراسة النصرانية عمومًا.
- مصدره في دراسة عقيدة الصلب والفداء بصفة خاصة.

وقد آثرت أن يكون هذا المبحث ضمن هذا الفصل، لتعلقه به دون غيره، ولأنهم قصدوا دراسة القاضي للنصرانية فحسب، هذا فضلاً عن محاولة إبراز موقفهم من القاضي بشكل مستقل لما لتلك المسألة بالذات، من أهمية بالغة، لكنني أشرت في الفصل الأول – عند الحديث عن منزلة القاضي ومكانته العلمية – إلى إشادة هؤلاء العلماء بدراسته للنصرانية، حرصًا مني على تنبيه القارئ إلى ذلك.

أما الفصل السادس: فعالج **جهود القاضي في تثبيت دلائل النبوة**، وقد بينت فيه الارتباط الوثيق بين دراسة المسلمين للأديان وتثبيتهم لدلائل نبوة سيدنا محمد ﷺ وأعلامها، كما بينت فيه أن العلم الضروري – لدى القاضي – هو أساس العلم اليقيني بنبوته ﷺ، وبعد ذلك تحدثت عن إثبات القاضي صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ بالدلائل الآتية:

1- القرآن الكريم ووجوه دلالته على إثبات النبوة.

2- المعجزات، وتنقسم إلى:

أ- معجزات القدرة أو المعجزات الحسية.

ب- معجزات العلم أو الإخبار عن الغيوب.

3- البشارات بنبوته ﷺ، وقد عرضت لبعض النماذج الهامة منها، والتي لم تقتصر على التوراة والإنجيل، إنما أدخلت فيها نماذج لبشارات وردت في كتب الهندوس والزرادشتيين، وتحليل العلماء المعاصرين لها، وموقف الباحث منها، ثم قمت بتحليل موقف القاضي من بشارات التوراة والإنجيل واستخلاص ما ذهب إليه في الاستدلال بها على نبوته ﷺ.

وأخيرًا؛ أنهيت الدراسة **بخاتمة** أوجزت فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، ثم أتبعت ذلك بملاحق تضمنت مصورات لأبحاث علماء الغرب عن دراسة القاضي

للنـــصرانية، وبقائمـــة المـــصادر والمراجع، وألحقت بها فهرس الموضوعات، ثم ملخص البحث باللغة الإنجليزية.

ويجمـــل بي – قبل انتهاء هذه المقدمة – أن أستعرض بعض الملاحظات الهامة في هذا المقام وهي:

1- حاولت – قدر الإمكان – التوفيق بين حجم الفصول، وإن اختلفت – نسبيًا – أحـــياناً، وهـــذا أمـــر لا دخل للباحث فيه؛ لأن طبيعة الموضوع في كل فصل والمنهج المستخدم في ذلك قد قضيا بهذا الأمر.

2- إن تركيـــز باحثينا الشديد على دراسة الجانب الجدلي النقدي لعلماء المسلمين في تناول الديانات الأخرى يعد – في رأيي – اختزالاً لجهود علمائنا المضنية التي بذلوها في دراســة الأديـــان **دراسة تأريخية وصفية تحليلية مقارنة**؛ فإن التراث الذي خلفه هؤلاء العلماء لم يقف عند حدود الجدل والنقد، وإن نظرتهم العلمية كانت أرحب وأشمل حيث امتدت إلى الجوانب الأخرى التي أشرت إليها.

وتأسيسًا على ذلك، فإن هذا البحث لم يحصر نفسه في دراسة الموقف الجدلي للقاضي – مع أنه لم يكن جدلاً استعلائيًا يهدف إلى مجرد الغلبة أو الخصومة في ذاتها – بل استشرف نواحي أخرى ذات أهمية شديدة تبرز السمات الحضارية لجهود القاضي في دراسة الأديان الذي – من خلال تلك الدراسة – أرخ وحلل وقارن ونقد وجادل في الوقت ذاته، وهذا مـــا أكده علماء الغرب الذين رأوا – كما سنعرف – أن دراسة القاضي للنصرانية تلقى ضـــوءًا جديدًا على تاريخ المسيحية المبكرة، وما هذا إلا تأريخ وتحليل ووصف، قام به القاضي عبد الجبار، رحمه الله.

3- أما ما درج عليه بعض الباحثين من ذكر صعوبات وعقبات واجهتهم في بحوثهم، فـــإني أرى أن التغلب على مثل هذه الصعوبات هو أحد مهام الباحث الرئيسية، ومن ثم فـــإن صعوبات هذا البحث – التي أهم ما تمثلت فيه هو تحليل واستخلاص آراء القاضي وأفكـــاره في دراسة الأديان من مصنفاته التي اتصف أكثرها بالموسوعية، وتداخل القضايا والأفكـــار، وكثرة الاستطرادات والإحالات إلى مواضع سابقة أو لاحقة، خصوصًا فيما يتعلق بالأدلة والمصطلحات الفلسفية والمنطقية التي تعوق القارئ – في بعض الأحيان – عـــن فهـــم واســـتيعاب دقائـــق الموضوع، وتلك من أخص خصائص كتابات المعتزلة وتصانيفهم..

وهـــناك صعوبة أخرى تمثلت في الحصول على أبحاث علماء الغرب عن القاضي؛ حيث إن بعـــضها قد نشر في **إسرائيل**، والبعض الآخر نشر في **بريطانيا والولايات المتحدة**، هذا فضلاً عن قدم تاريخ نشرها الذي يرجع بعضه إلى ما قبل عام 1967م، الأمر الذي يزيد من صعوبة جمعها.

أقول إن في إنجاز البحث احتواءً لهذه الصعوبات وتغلبًا عليها.

4- كـــان اعتمادي في هذه الدراسة على **المنهج التحليلي النقدي المقارن**، والذي اقتـــضته طبيعة موضوع البحث؛ حيث قمت بتحليل دراسة القاضي، ونقدها – إن لزم الأمـــر – ومقارنتها على طول البحث بأفكار العلماء الآخرين في حقل الدراسة المقارنة للأديـــان، سواء في ذلك المسلمون أو الغربيون، غير أنني عقدت مقارنتين مستقلتين **بين القاضـــي والبيروني** نظرًا لما تميز به أبو الريحان البيروني من دقة وأصالة وعمق في دراسة أديـــان الهـــند ومعتقداتها، ولخلو مكتباتنا من عمل علمي يدرس منهجه وجهوده في هذا الـــصدد، وبـــين **القاضـــي والسموأل بن يحيى** لأن الأخير كان حبرًا عالمًا متضلعًا في الـــيهودية، وبعـــد أن شرح الله صدره للإسلام صنف في إفحام اليهود ونقْض قولهم في النـــسخ، ولأجل ذلك نالت دراسته لقضية النسخ أهمية ووثاقة بالغتين، وكان هذا مسوغًا في اختـــيار هذين العَلَمين – تحديدًا– لمقارنتهما مع القاضي، وقد أردت من وراء ذلك كله أن توضع دراسة القاضي في موضعها الصحيح، من حيث الدقة والحيدة الموضوعية.

هـــذا وأدعو الله أن أكون قد وُفِقت، فأصبت فيما إليه ذهبت، وسبحان من اتصف وحده بمطلق الكمال، وعظيم التوفيق والسداد، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

المؤلف

الدوحة في:2007/10/22م

الموافق11 شوال 1428هـــ

القسم الأول

القاضي ومنهجه في دراسة الأديان

ويشمل:

الفصل الأول: دراسات تمهيدية

الفصل الثاني: منهج القاضي في دراسة الأديان

تمهيد:

يشمل هذا القسم، الحديث عن حياة القاضي العلمية ومنزلته في الفكر الإسلامي وإشادة علماء الأديان الغربيين بجهوده في هذا المجال، وعصره وبيئته اللذين عاش فيهما وكانت شخصيته العلمية نتاجًا لهما، ثم الحديث عما دفعه إلى دراسة الأديان والأسباب التي تكمن وراء ذلك، ثم الوقوف على مصادره التي صرح بها في هذه الدراسة ومحاولة استنباط ما لم يصرح به من مصادر، ومعروف أن لذلك أهميته الكبيرة في مجال الدراسات المقارنة ومقارنة الأديان بصفة خاصة، وقد تضمن ذلك كله، الفصلُ الأول المعنون بـ (دراسات تمهيدية).

أما الفصل الثاني، فقد عالج المنهج الذي درس به القاضي الأديان، وبيَّن قيمة هذا المنهج ومقارنته بمناهج علماء الغرب، والوقوف على نتائج هذه المقارنة، ولتوضيح أثر نزعته العقلية الاعتزالية وانعكاسها على منهجه ودراسته للأديان.

الفصل الأول

دراسات تمهيديـة

ويشتمل على:

- المبحث الأول: أهم ملامح حياة القاضي العلمية.
- المبحث الثاني: بواعثه لدراسة الأديان.
- المبحث الثالث: مصادره في دراسة الأديان.

المبحث الأول
أهم ملامح حياة القاضي العلمية

1- اسمه ونسبه:

هـــو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسد أبادي.

نـــسب إلى بلاد كثيرة، فقد نسبه بعضهم إلى أسد أباد، ونسبه بعضهم إلى همذان والرَّي، وألحقه آخرون باستراباذ.

فقولهم الأسد أبادى نسبة إلى أسد أباد وهي مدينة بينها وبين همذان مرحلة واحدة نحو العراق، عمَّرها أسد بن ذي السرو الحميري، وقد ذكره بهذا النسب أناس كثيرون(1).

ونـــسب القاضي إلى همذان – فقيل الهمذاني – عدد من كتاب التاريخ والتراجم، منهم: ابن الأثير، وابن حجر، وابن المرتضى، والسيوطي، وغيرهم(2).

وهمذان أشهر مدن فارس الجبلية، ينتمي إليها علماء ومحدثون كثيرون، وكانت من أهم البلاد وأطيبها وأرفهها، فتحها القائد المسلم المغيرة بن شعبة سنة 33 أو 34هـــ(3).

---

(1) منهم:
- السبكي في: طبقات الشافعية الكبرى - نشر دار المعرفة - بيروت 319/3.
- الداودي في: طبقات المفسرين - تحقيق على محمد عمر - نشر مكتبة وهبة ط1، 1392هـــ 256/1.
- البغدادي في: تاريخ بغداد - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان 113/11.
- الذهبي في: العبر في خبر من غبر - تحقيق فؤاد سيد – الكويت 1961م- 119/3.
- ابن حجر في: لسان الميزان – مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت – ط2 1390هـــ - 386/3.
- الزركلي في: الأعلام – نشر دار العلم للملايين - بيروت ط5 – 1980م- 273/3.

(2) ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب – مصر 1369هـــ 93/3. والذهبي: العبر في خبر من عبر 119/3، وابن المرتضى: المنية والأمل – تحقيق د. عصام محمد علي – نشر دار المعرفة الجامعية 1985م ص93، والسيوطي طبقات المفسرين – دار الكتب العلمية بيروت ط1 – 1403هـــ ص 48، والزركلي: الأعلام 273/3.

(3) الأنـــساب: السمعاني ص592 طبعة حيدر أباد 1964م. ويروى صاحب معجم البلدان (981/4) عـــن هـــشام بن الكلبي أن همذان سميت بهمذان بن الفلُّوج بن سام بن نوح!. وقد أخطأ بعض الباحـــثين – مـــثل محقق الجزء الرابع عشر من كتاب المغني للقاضي – حين نسب القاضي إلى =

أمـــا نـــسبة القاضـــي إلى الرَّي[1]، فلأنها كانت البلد الكبير الذي نشأ فيه ودرس وألّـــف، ووصـــل إلى أعلى مراتب الدولة، وفي عصر القاضي – القرن الرابع الهجري – أصبحت الرَّي حاضرة إسلامية كبيرة تفوق بغداد في كثير من المجالات[2].

ولا نجـــد إلا قلـــيلاً ممن نسبه إلى استر اباذ من الأقدمين مثل: الشهاوي صاحب طبقات الزيدية، وابن العماد صاحب شذرات الذهب، والجنداري صاحب تراجم الرجال، وإسماعيل البغدادي صاحب هدية العارفين[3].

ويلقب القاضي في أكثر الأحيان بـــ "قاضي القضاة" "ولا يطلقون هذا اللقب على أحـــد سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره" [4]. وذلك لأنه شغل هذا المنصب لدولة بـــني بويه في عهد وزارة الصاحب بن عباد، قرابة عقدين من الزمان (من سنة 367هـــ حتى 385هـــ).

=

همذان إحدى القبائل اليمنية القديمة التي لا تزال حتى الآن باقية بجبالها المعروفة بجبال همذان في جنوبي جزيرة العرب: راجع مقدمة محقق الجزء الرابع عشر من المغني – نشر المؤسسة المصرية العامـــة للتأليف والنشر 1965م ويؤكد ذلك قول القاضي نفسه – عند إثباته لإعجاز القرآن – علـــى لـــسان مـــن يحاوره، يقول: "فإن قيل هب أن القرآن معجزة وأن العرب علموا إعجازه لعلمهـــم بأنه قد تناهى في الفصاحة حدًّا وأنتم – والمخاطب هو القاضي – فبأي طريق علمتم معـــنا فـــيه يا معشر العجم ؟" ويجيب القاضي عن ذلك بقوله: "العرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ونحن – يعنى العجم – فقد علمناه على سبيل الجملة" انظر: شرح الأصول الخمسة ص 594، تحقـــيق د. عـــبد الكريم عثمان، ونشر مكتبة وهبة ط2 – 1988م. والجدير بالذكر أنه لم يشر إلى ذلك أحد من الباحثين الذين درسوا القاضي من قبل.

(1) تشغل مدينة طهران عاصمة إيران الحالية محل مدينة الرِّي القديمة، انظر:
S.Stern; Quotations from Apocryphal Gospels in Abd Aljabbar ,p.34.

(2) الكامـــل في الـــتاريخ، لابـــن الأثير، دار الكتاب العربى بيروت ط4، 1983م – 367/5، ودائرة المعـــارف الإســـلامية 285/10، والمسالك والممالك للأصطخري، طبعة استانبول ص119، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، طبعة مصر 892/4، وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني للدكتور عبد الكريم عثمان، نشر دار العربية، بيروت، ص12.

(3) – طبقات الزيدية، المجلد الثالث ورقة 4أ مصور بدار الكتب المصرية.
– تراجم الرجال المذكورة في شرح الأزهار، ط مصر 1332هـــ ص22.
– شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة 1350هـــ –1351هـــ 202/3.
– هدية العارفين، نشر دار العلوم الحديثة – بيروت لبنان 1981م – 498/5.

(4) طبقات الشافعية الكبرى 219/3، وطبقات المفسرين للداودي 257/1.

وكـــان يلقب حينًا بـــ "عماد الدين" [1]، وكان هو نفسه يردد هذا اللقب كثيرًا، فـــيقول في أكثر من موضع في كتبه – قاصدًا نفسه –: "قال عماد الدين" [2]، وقد وضعه الحاكم وابن المرتضى على رأس الطبقة الحادية عشرة، من طبقات المعتزلة[3].

وبعـــد فإنـــه لم يـــبق من اسمه وألقابه إلا أنه "القاضي عبد الجبار" وبذلك عرف واشتهر.

2- مولده ونشأته ووفاته

ولـــد القاضي في مدينة أسد أباد، ولم تتفق كتب التاريخ على تحديد سنة ولادته، لكـــنها تمـــدنا بمعلومة مهمة، تفيد أنه جاوز التسعين من عمره[4]، وإذا علمنا أن وفاته كانت سنة 415هـــ فإن ذلك يجعلنا نستنتج أن ولادته كانت حوالي سنة 320هـــ[5].

ولم تتحدث كتب التاريخ والسير عن نشأة القاضي الأولى ولا عن أسرته بتفصيل، غير أنه بدأ فقيرًا من أسرة بسيطة كادحة، وكان أبوه يمتهن الحلاجة ويصدرها نسيجًا إلى

(1) الحاكم الجشمي: شرح العيون (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة) ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" تحقيق فؤاد سيد.. طبعة تونس 1974م ص365.

(2) فـــضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين للقاضي عبد الجبار، ضمن الكتاب السابق، ص298، 315، 326، 329.

(3) شرح العيون ص385، المنية والأمل ص93.

(4) مـــن المراجع التي اتفقت على أنه جاوز التسعين من عمره وأن وفاته كانت سنة 415هـــ: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي 15/11، وشذرات الذهب 202/3، وطبقات السبكي 220/3، والعبر 119/3، وطبقات المفسرين للسيوطي 48، والأعلام 273/3.

(5) قاضـــي القضاة عبد الجبار بن أحمد ص22، 23، وشرح الأصول الخمسة للقاضي (مقدمة المحقق للدكـــتور عـــبد الكريم عثمان) ص13- 14 نشر مكتبة وهبة ط2 سنة 1988م. وراجع: أمالي القاضي المسمى (نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد) مصور بدار الكتب المصرية رقم ب28086 في الـــورقات 87، 135، 153 فإنـــه يفيد أن القاضي قرأ على بعض الشيوخ في العقد الرابع من القـــرن الرابع الهجري، مما يقوى التقدير السابق لولادته، وذكر صاحب معجم المؤلفين أنه ولد سنة 359هـــ وهذا خطأ لا يتفق مع تجاوزه التسعين من عمره وتاريخ وفاته، ويبدو أنه نقل عن صاحب "هدية العارفين".

انظـــر: معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة – طبعة دمشق 1960م- 78/5، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي 498/5.

سواد همذان[1].

قـــصد القاضي بلادًا عديدة في طلب العلم وتدريسه ؛ فقد تلقى دروسه الأولى في أســـد أباد وقزوين، وفي حوالي سنة 345هـــ شد رحاله إلى أصفهان، ثم بعد ذلك حط المطـــاف بـــه في البـــصرة وهي – حينئذ – مركز كبير من مراكز الدراسات الإسلامية والاعتقادية منها بوجه خاص، وكان نزوله بها في حوالي سنة 346هـــ[2].

وكان قاضي القضاة يذهب – في الأصول – مذهب الأشعرية وفي الفروع يذهب مـــذهب الشافعي، لكنه تحول عن مذهب الأشعرية إلى مذهب الاعتزال، وكان ذلك بعد تعرفه على أبي إسحاق بن عياش عالم المعتزلة المشهور[3].

وبعـــد أن قرأ على أبي إسحاق مدة – وكان قد حدد اتجاهه الفكرى – رحل إلى بغـــداد، وأقام عند شيخه أبي عبد الله البصري مدة مديدة وأخذ عنه حتى فاق الأقران، ثم درَّس فـــيها، بعد ذلك انتقل إلى رامهرمز[4]- وهي إحدى معاقل الاعتزال المشهورة – وجلس فيها للتدريس والإملاء [5].

ثم تـــوجه بعـــد ذلك بدعوة الصاحب بن عباد[6] إلى الري، الذي قدم له رعايته

(1) متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، تحقيق د.عدنان زرزور (المقدمة) 9/1 طبعة مصر 1966م.

(2) الأنساب للسمعاني ص32، ولسان الميزان 386/3، وتاريخ بغداد 113/11، وشذرات الذهب 3/ 202، وقاضي القضاة ص24.

(3) شرح العيون للحاكم ص366.

(4) مدينة مشهورة بنواحي خوزستان.. معجم البلدان 238/2.

(5) شـــرح العيون ص366، وبلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار للدكتور عبد الفتاح لاشين – دار الفكر العربي 1978م ص51.

(6) هـــو أبو القاسم إسماعيل بن أبي الحسن بن عباد الطالقاني، نسبة إلى طالقان على بحر قزوين، ولد عـــام 326هـــ وتوفى عام 385هـــ، وزر لدولة البويهيين منذ 366هـــ حتى توفي، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء لأنه كان يصحب أبا الفضل ابن العميد، فقيل صاحب ابن العميد، ثم أطلـــق علـــيه هـــذا اللقب لما تولى الوزارة وبقى علمًا عليه، كان أديبًا كبيرًا وواحدًا من كبار المشتغلين بالأدب والثقافة ومن كبار مناصري المعتزلة، ولم تحدثنا كتب التاريخ عن بداية علاقة القاضـــي به، لكنها تجمع على أن بواكير أعمال الصاحب بعد استوزاره أنه استدعى أبا الحسن عبد الجبار وولاه منصب القضاء، واحتفى به احتفاءً خاصًا، وتوطدت الصلة بينهما إلى أن توفي الـــصاحب، وخلف تراثًا ضخمًا في شتى فروع العلم وخصوصًا في نصرة العدل والتوحيد، من كتـــبه: "المحيط في اللغة" و"الوزراء" وكتاب "الإمامة" وكتاب "أسماء الله تعالى وصفاته" وله ديوان شـــعر مطبوع انظر ترجمته في: معجم الأدباء 273/2، ولسان الميزان 413/1، ووفيات الأعيان =

وجعلــه في مقدمة الفضلاء والفقهاء، وقد مكث القاضي بالري حتى عام 385هـ ولم يخرج منها إلا إلى الحج في سنة 379هـ وإلى بعض البلاد المجاورة[1].

وأقــام القاضــي بالــري مدة طويلة، تخللتها رحلات علمية إلى البلاد المجاورة، حــيث كــان يقوم بالإملاء والتدريس خصوصًا بعد اعتزاله القضاء وارتحاله منها قاصدًا أصفهان، ليدرس بها كتاب "المغني" كما ذهب إلى العسكر وهي وقتئذ من مراكز الاعتزال الهامة[2].

وقد اختلف كتاب السير والتراجم في تحديد سنة وفاته اختلافًا يسيرًا، مع إجماعهم على أنه عمَّر دهرًا طويــلاً، فذكر ابــن الأثيــر أن وفاته كانت سنة 414هـ[3].

وهــناك قلة ترددت في تحديد سنة وفاته بين 415هـ أو 416هـ، ومن هؤلاء الحاكم وابن المرتضى[4].

والأقــرب إلى الصواب والدقة أن وفاته كانت في سنة 415هـ - 1025م لاتفاق معظم المؤرخين على ذلك[5].

3- ثقافته ومنزلته العلمية

يعد القاضي عبد الجبار واحدًا من أبرز أعلام الفكر الإسلامي وشخصياته المبرزة

=

لابــن خلكان بتحقيق د. إحسان عباس – دار صادر بيروت 228/1- 233، والأعلام 316/1. وللتعرف على آراء الصاحب الكلامية انظر كتاب "الزيدية" للدكتور أحمد محمود صبحي – نشر الزهراء للإعلام العربي، ط1984/2م، ص205- 218.

(1) القاضــي عــبد الجبار وفكره الإسلامي – رسالة دكتوراه لعبد الستار الراوي بآداب الإسكندرية 1977م ص33، وقاضي القضاة عبد الجبار ص25، وقد حدد الحاكم تاريخ وصوله إلى الري أنه كــان بعــد سنة 360هـ، أما ابن الأثير فحدده في حوادث سنة 367هـ "خلع على القاضي عــبد الجــبار بن أحمد بالري، وولي القضاء بها وبما تحت حكم مؤيد الدولة من البلاد" راجع: شرح العيون ص366، والكامل لابن الأثير 94/7.

(2) انظر: قاضي القضاة عبد الجبار ص26.

(3) الكامل 315/9.

(4) شرح العيون ص366، والمنية والأمل ص94.

(5) انظر: العبر للذهبي 119/3، وتاريخ بغداد 115/11، وشذرات الذهب 203/3، ولسان الميزان 3/ 386، وطــبقات المفسرين للسيوطي ص48، وطبقات المفسرين للداودي 257/1، والأعلام 3/ 273.

في القرن الرابع الهجري ثقافة وعلمًا، وأبرز المعتزلة تعبيرًا عن الأصالة المذهبية، وقد أشاد بـه مؤرخو الفكر الإسلامي، واعتبروه شيخ الاعتزال في عصره، وأرفعهم فكرًا وتأليفًا، ويـتفق مؤرخـو أهل السنة مع كتاب الطبقات الاعتزالية ومؤرخيها على كفاءة القاضي الفكرية والمنهجية(1).

وقد اعتبره بعض الباحثين الأجانب بحق، أعظم مرجع علمي لمذهب الاعتزال في طوره الأخير(2).

ويروي السيوطي أن الذهبي أحصى رؤساء الفرق والمذاهب والاتجاهات الأدبية في القـرن الـرابع، فوضـع القاضي على رأس الاعتزال يقول: "... ورأس المعتزلة القاضي عبد الجبار"(3).

ويقـول عـنه السبكي: "هو الذي تلقبه المعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقـب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه"(4)، فهـو شـيخ مشايخ الاعتزال في زمانه ولم يتهيأ للاعتزال بعده من يصل إلى مثل مكانته ومقامه "فهو آخر علماء المعتزلة النابهين"(5).

قال الحاكم الجشمي: "وليست تحضرني عبارة تنبئ عن محله في الفضل وعلو منزلته في العلم.. وشهرة حاله تغني عن الإطناب في وصفه" (6) وتؤكد مكانة هذا المفكر الكبير

---

(1) القاضـي عـبد الجـبار وفكره الإسلامي للدكتور عبد الستار الراوي ص49 ، وانظر: طبقات المفسرين للسيوطي ص48.

(2) انظـر مقالـة: S.Stern في Encyc.of Islem. الطبعة الجديدة Art.Abdo ALJabar وانظر لـ S.Stern نفسه دراسته عن القاضي بعنوان:
Quotations from Apocryphal Gospels in Abdo ALJabar, pp; 34–57. ونـص عبارته: (The greatest Authority of the theological school of the Mu'tazilaat its later phase) (Theological Studies) April 1967. وانظر ما كتبه G. Vajda عن القاضي في: Studia Islamica ...xxiv, 1966, p.19.

(3) تـاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – المكتبة التجارية بمصر ط1 – 1952م ص 416.

(4) الطبقات 3/119– 120.

(5) تـاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين ترجمة د. محمود فهمي حجازي، نشر جامعة الإمام بالرياض 1403هـ مجلد 1 ج4/81–82.

(6) شرح العيون ص365. وأخذ عنه ابن المرتضى في المنية والأمل ص93– 94.

في تـــاريخ الثقافة الإسلامية شهادات كبرى؛ منها: شهادة الصاحب بن عباد الذي كان يردد دائمًا: "إن الناس يتشرفون بالعلم، والعلم يتشرف بقاضي القضاة"[(1)].

ودفـــاع أبي العلاء المعري عنه وهجومه على من ينسبونه إلى الإجبار، وهو يعده شيخ المعتزلة[(2)]، وإشادة الزركشي بمكانته وعلمه عند حديثه عن الشافعي يقول: "وجاء مـــن بعده – الشافعي – فبينوا وأوضحوا وشرحوا حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكـــر ابـــن الطيب وقاضى المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمـــال، ورفعـــا الإشـــكال، واقتنع الناس بآرائهم، وصاروا على أخذ نارهم، فحرّروا وقرّروا وصوَّروا، فجزاهم الله خير الجزاء"[(3)].

ويورد الحاكم أبياتًا لشاعر مدح فيها القاضي منها:

أم لكـــم مثل إمام الأمة   قاضـــي القـــضاة سيد الأئمة

من بثَّ دين الله في الآفاق   وبـــتَّ حبل الكفر والنفاق[(4)]

ومع كل ما سبق فإنه كان شديد التواضع مع أصحابه، متكبرًا عن العوام وأصحاب الـــسلطان[(5)]، والـــذي جعـــل القاضي يتبوأ تلك المكانة الرفيعة شخصيته العلمية الجادة الهادفـــة، التي لا تعرف الكلل، فلم يعرف عنه تواكل أو نصب منذ بدأ التدريس والإملاء حتى لقي ربه، كذلك اعتداده الشديد بنفسه واعتزازه بعلمه وشخصيته.

ولقد أعجب بورعه وزهده وتقواه أستاذه أبو عبد الله البصري، عندما أراد القاضي أن يقـــرأ عليه فقه أبي حنيفة، فقال له: "هذا علم كل مجتهد فيه مصيب، وأنا فيهم فكن أنت في أصحاب الشافعي"[(6)].

(1) شـــرح العـــيون للحاكم ص366. وانظر نص العهد الذي كتبه الصاحب بخط يده لتولي القاضي منصبه في "رسائل الصاحب بن عباد" تصحيح د. شوقي ضيف وعبد الوهاب عزام.. دار الفكر ص42 – 44 لترى مكانة القاضي في عصره وعند معاصريه، وعند الصاحب نفسه وكبار رجال الدولة، فقد كانت الدولة البويهية تعلق عليه الآمال الكبار.

(2) انظر: رسالة الغفران ط بيروت 1968م ص236.

(3) البحر المحيط.. مخطوط بدار الكتب 483 أصول فقه، المجلد الأول، ورقة 1– 2.

(4) شرح العيون للحاكم ص365، 367.

(5) المرجع السابق، نفس الموضع.

(6) المرجع السابق، نفس الموضع.

أمـــا عن ثقافة القاضي، فإنه لم يكتفِ بدراسة الاعتزال – رغم تقدمه فيه – وإنما تـــناول في دراســـاته العلوم الإسلامية على اختلافها، ففي علم الكلام يقول الحاكم "فإنه الذي فتق الكلام ونشره، ووضع فيه الكتب الكبيرة الجليلة التي سارت بها الركبان وبلغت الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله"[1].

وفي أصول الفقه أشاد به ابن خلدون، واعتبر كتاب "العهد" للقاضي من أفضل ما كتب في الفقه على طريقة المتكلمين[2]. وكذلك في التفسير والحديث.

وفي علـــم الجدل الديني، فقد نظر في كتب الديانات الأخرى وألم بأطرافها وتبحر فـــيها، فعرف الثنوية – بفرقها – واليهودية والنصرانية بطوائفها، وصنَّف فيها، وكان له معها جولات ومناقشات مطولة متشعبة[3] حتى عرف عند الجميع بقوة حججه ومنطقه، ولـــذلك حينما أرسل الصاحب بن عباد إلى أبي عبد الله البصري يطلب إليه رجلاً يدعو الـــناس بعقلـــه أكثـــر مما يدعوهم بعلمه وعمله نصحه بأن يستقدم القاضي أبا الحسن عبد الجبار، لأنه أصلح الناس لهذه المهمة[4].

وصـــفوة القول: إن قائمة مؤلفات القاضي ومصنفاته العديدة، سواء التي كتبها أو التي أملاها على تلاميذه تؤكد وتبين تلك الثقافة الموسوعية والاطلاع الشامل الذي تميز بـــه القاضي، فجعله ينال مكانة رفيعة في الفكر الإسلامي عمومًا وفي مجال دراسة الأديان والدفاع عن الإسلام على وجه الخصوص.

وقد قام الدارسون من بعده – حتى يومنا هذا – بدراسة تراثه العلمي وفكره، سواء في ذلك الدارسون المسلمون أو غير المسلمين، وقد تناول دراسة القاضي للنصرانية علماء اللاهوت الغربيون والمستشرقون أمثال: "D. Sox,"و "H. Maccody" و "S. Stern" و "Sh. Pines" وغيرهم، وكتبوا في ذلك بحوثًا مستفيضة نشرتها الحوليات والمجلات العلمية في جامعات الغرب، وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد إن شاء الله.

(1) المرجع السابق، ص365.

(2) المقدمة، لابن خلدون ص401، مطبوعات مكتبة عبد السلام بن شقرون بمصر، بدون تاريخ.

(3) قارن: أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10 ج1/356– 357.

(4) قاضي القضاة عبد الجبار ص45.

4- شيوخه وتلاميذه

تنقل القاضي من مسجد إلى مسجد ومن بلد إلى آخر طلبًا للعلم، وكان طلب العلم في عصره يتطلب التنقل والترحال وحضور مجالس العلماء، والأخذ عنهم، وكان المسجد في زمانه هو المؤسسة التعليمية الأولى، فالكل يقصدها للتعليم أو التعلم.

وقد تحمل القاضي عناء السفر ومكابدة الترحال للعلم، ومن أجل العلم صبر وثابر وجد في طلبه والتضلع فيه "حتى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه"[1].

ولكي تكتمل لنا جوانب حياته العلمية يجدر بنا أن نعرض لأبرز الأساتذة والشيوخ الذين أخذ عنهم قاضي القضاة، وكذلك لأبرز تلاميذه الذين أخذوا عنه وتأثروا به، ولعل ذلك يلقي الضوء على إحدى زوايا رحلته العلمية.

أولاً: شيوخه

من أبرز شيوخه وأشهرهم: أبو الحسن عليّ بن إبراهيم بن سلمة القطان المتوفى سنة 347هـ[2]، وأبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب المتوفى سنة 342هـ[3]، وأبو محمد عبد الله بن جعفر الأصبهاني المتوفى 346هـ[4] وأبو محمد عبد الله بن العباسي الرامهرمزي[5]، وأبو إسحاق إبراهيم بن عياش[6]، وأبو عبد الله الحسين بن عليّ البصري

---

(1) الحاكم: شرح العيون ص266.

(2) محدث قزوين وعالمها، درس عليه القاضي الفقه والحديث واللغة بقزوين، وصفه صاحب العبر: بالحافظ العلامة الجامع. انظر: العبر للذهبي 267/2، ولسان الميزان 386/3، وشذرات الذهب 202/3.

(3) الفقيه المحدث سمع عنه القاضي بهمذان.. طبقات السبكي 220/3، ولسان الميزان 386/3.

(4) محدث أصفهان وأحد الثقاة المعمرين، سمع القاضي عنه بأصفهان.. تاريخ بغداد 113/11، وشذرات الذهب 202/3، وطبقات المفسرين للداودي 257/1.

(5) من أصحاب أبي على الجبائي ومن كبار رجال المعتزلة قال القاضي: "وهو ممن له الرئاسة العظيمة والأخلاق العجيبة في التواضع وغيره.. له مسجد كبير برامهرمز كنت أقعد فيه كثيرًا، وفي مسجده ابتدأت بإملاء كتاب المغني وتبركت بذلك". انظر: فضل الاعتزال للقاضي ص312، 315، وتاريخ بغداد 113/11.

(6) وهو تلميذ أبي هاشم الجبائي، وأول من درس عليه القاضي علوم العقائد، وعن طريقه عرف الاعتزال. يقول القاضي: "وهو الذي درسنا عليه أولاً.. وكان الانتفاع به يعظم لنيته الخالصة". فضل الاعتزال ص328، 329، والمنية والأمل ص90، وشرح العيون للحاكم ص366، والفهرست لابن النديم نشر بيروت ص246.

الشيخ المرشد[1]، ويردد القاضي دائمًا قوله: "شيخنا أبو عليّ"[2] و"شيخنا أبو هاشم"[3] ويقصد بذلك شيخيه في المذهب وليس في الدرس، فالقاضي ما تَلْمذ لهما أو لأحدهما، للفرق الزمني الطويل بينه وبينهما، لكنه كان معتزليًا على مذهبهما[4].

ثانيًا: تلاميذه

كانت المدة التي قضاها القاضي عبد الجبار في التدريس والتأليف والإملاء طويلة، فقد بدأ حياته العلمية مبكرًا جدًا، وعمر دهرًا طويلاً حتى ظهر له الأصحاب، وبعد صيته ورحلت إليه طلبة العلم[5] فكثر تلاميذه والناقلون عنه، حتى أصبحوا يكونون مدرسة كبيرة تضم نخبة من الرجال الذين تركوا آثارهم على الدراسات العقائدية والجدلية والكلامية بعد القرن الرابع الهجري.

ومن أشهر تلاميذه – زيدية كانوا أو معتزلة–:

إسماعيل بن عليّ بن أحمد أبو القاسم البستي[6]، وأبو رشيد سعيد بن محمد بن

---

(1) وهو أكثر شيوخ القاضي تأثيرًا عليه، أخذ عنه في بغداد، وأقام عنده مدة طويلة، قال عنه القاضي: "ولم يحظ من الدنيا بما جرت به العادات، بل كان متوفرًا ليله ونهاره على العلمين – يقصد علمي الكلام والفقه" وقد أفرد له ترجمة طويلة في طبقاته، اختلف في وفاته قيل سنة 367هـ وقيل سنة 369هـ. راجع فضل الاعتزال ص325، والمنية والأمل ص90، وشرح العيون ص365، 366.

(2) هو أبو عليّ محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أئمة المعتزلة ومن كبار علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة "الجبائية"، له آراء وأقوال انفرد بها في المذهب، نسبته إلى جبي من (قرى البصرة) ولد عام 235هـ، توفي سنة 303هـ، له تفسير مطول. انظر ترجمته في فضل الاعتزال ص286- 296، والمنية والأمل ص67- 71، ووفيات الأعيان 267/4- 269، والأعلام 256/6.

(3) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي عليّ محمد الجبائي، المتكلم المشهور، العالم ابن العالم، كان من كبار المعتزلة، وهو ابن الجبائي أبي على، ولد سنة 247هـ، وتوفى سنة 321هـ. راجع في ترجمته: فضل الاعتزال ص304- 308، ووفيات الأعيان 183/3، وتاريخ بغداد 55/11، والمنية والأمل ص79.

(4) انظر المغني للقاضي ج14 مقدمة المحقق ص: ب.

(5) طبقات السبكي 220/3.

(6) شيخ الزيدية بالعراق، كانت صلته بالقاضي وثيقة، وكان جدلاً حاذقًا، توفي في حدود سنة 420هـ. انظر: المنية والأمل ص98، وشرح العيون للحاكم ص385.

سعيد النيسابوري[1]، وأبو الحسين محمد بن عليّ الطيب البصري المتوفى سنة 436هـ[2]، وأبـو محمد الحسن بن أحمد بن متّويْه[3]، وأبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني[4]، والشريف المرتضى[5]، وأبو القاسم على بن المحسن التنوخي[6].

وهـؤلاء هـم أبرز تلاميذه، وهناك تلاميذ كثيرون، درسوا على القاضي وأخذوا عنه[7].

5- بيئتـه

تنقسم بيئة القاضي إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ونسميه بيئته الخاصة

وهـي كما سبق أن قلنا ليس لدينا معلومات تفصيلية عنها، فلم تشأ كتب التاريخ أن تذكر لنا حياته الخاصة وأسرته بشيء من الشرح والتوضيح، اللهم إلا أنه نشأ في أسرة

(1) كـان في أول أمـره من معتزلة بغداد ثم انضم للقاضي وكان من متقدمي أصحابه، أصبح رئيسًا لمدرسة الري بعد موت أستاذه، وكان أستاذه يلقبه بالشيخ. انظر: شرح العيون ص382، ولسان الميزان 42/3، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سيزكين مجلد 1 ج85/4.

(2) مـن أبـرز تلاميذ القاضي وأكثرهم ذكاء وألمعية، خالف شيخه في كثير من المسائل واعتمد في كـتابه "المعـتمد في أصول الفقه" على كتاب "العهد" للقاضي، كان ضليعًا في الفلسفة وعلوم الأوائـل توفي سنة 436هـ. انظر: شرح العيون ص387، وتاريخ بغداد 100/3، ولسان الميزان 598/5.

(3) من تلاميذ القاضي النابهين أخذ عنه كثيرًا من آرائه، ولعله أكثر التلاميذ متابعة للقاضي فقد جمع ما أمـلاه القاضـي، تحت عنوان "المجموع من المحيط بالتكليف" قام بتحقيقه الأستاذ عمر عزمي، ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة 1965م.. راجع ترجمته في: شرح العيون ص389، والمنية والأمل ص100.

(4) قـرأ علـى القاضـي بالري، وتنقل في البلدان كثيرًا ودخل مصر، له كتب كثيرة، عمر أكثر من أسـتاذه، كـان يفتخر بالاعتزال ويتظاهر به، توفي ببغداد سنة 488هـ. انظر: العبر 321/3، ومعجم الأدباء 111/14، والكامل لابن الأثير 73/8.

(5) أخذ عن القاضي عند انصرافه من الحج وخالفه في آرائه في الإمامة، وكان شيعيًا إماميًا ومعتزليًا في العقيدة، توفي سنة 436هـ. انظر: المنية والأمل ص98، ووفيات الأعيان 414/4.

(6) شيعي معتزلي، ولى القضاء في أكثر من بلد، اشتهر بالظرف والنبل والكرم والإنفاق على أهل العلم وأصحاب الحديث، مات فقيرًا سنة 447هـ. انظر: العبر 214/2، ومعجم الأدباء 111/14.

(7) أمثال: عبد الله بن سعيد اللباد، وأحمد بن إسحاق النجار، وأبي الفضل العباس بن شروين. انظر: شرح العيون ص367، 383، 386.

حرفية، ولم ينشأ في بيت علم ككثير من العلماء والمفكرين، وهذا يعني أن نبوغه في العلم وثقافته الموسوعية، كانا نتيجة جهده الذاتي، الذي لا يكل ولا يضعف.

والقسم الثاني: البيئة العامة للقاضي

وهي العصر الذي نشأ فيه وعاش، وتفاعل معه وتأثر به وأثر فيه وانعكست آثاره على القاضي وشخصيته وعلمه وميوله العلمية والثقافية، ولا بدّ من الحديث عن هذه البيئة، فهي تزيد من فهمنا لهذا الرجل ولفكره:

أولاً: الحالة السياسية

عاش القاضي عبد الجبار في العصر الثاني للخلافة العباسية، الذي بدأت فيه الخلافة تنقسم إلى دويلات وإمارات، وظهر التنافس الشديد بين الأمراء واستحال الخليفة إلى لعبة يلهو بها – قبيل استيلاء البويهيين على الحكم – الأتراك الذين سيطروا على الجيش منذ أن قربهم المأمون واعتمد عليهم المعتصم، وقد بلغ من هوان الخليفة أن اعتلى العرش خلال تسع سنوات تقريبًا أربعة من الخلفاء هم: المنتصر ت248هـ، والمستعين ت252هـ، والمعتز ت255هـ، والمهتدى ت256هـ، وقضى الأتراك على هؤلاء الأربعة إما بالقتل أو التعذيب أو الخلع[1].

وقد أدت هذه الأحوال السيئة بالخليفة المستكفي ت338هـ - بعد ذلك – إلى دعوة بني بويه، فدخل أحمد بن بويه بغداد سنة 334هـ، وخلع عليه الخليفة ولقبه "معز الدولة" وكذلك لقب أخويه، وضرب ألقابهم على السكة[2] وبذلك تحولت السلطة في القرن الرابع الهجري إلى بني بويه، وهم من سلالة ديلمية، اختلف الكتاب في أصلهم[3].

وقد رافق القاضي دولة بني بويه منذ نشوئها، وحتى قبيل سقوطها، وهي قد بدأت في المشرق الإسلامي بعد مقتل مرداويج بن زيار سنة 323هـ، وانتهت في بغداد سنة 447هـ، وفي المشرق كان انتهاؤها قبل هذا التاريخ على يد محمود الغزنوي. والخلافة العباسية في عهد البويهيين كانت موزعة بين أولاد ركن الدولة بن بويه الثلاثة: مؤيد الدولة في أصفهان، وفخر الدولة في الري وهمذان، وعضد الدولة في فارس وبغداد[4]،

---

(1) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ص44 وراجع: تاريخ الخلفاء للسيوطي ص356-363.

(2) تاريخ الخلفاء ص397.

(3) انظر: دائرة المعارف الإسلامية مادة: بويه ج4/354- 358.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحات، وانظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي للدكتور حسن =

وكـــان عـــبد الجـــبار قاضي قضاة مؤيد الدولة أولاً ثم فخر الدولة. كما رافق القاضي – بحياته المديدة – ستة من خلفاء الدولة العباسية في بغداد(1).

وقـــد عاش القاضي في هذا العصر الذي تميز بالاضطراب السياسي العنيف في شتى أقطـــار الدولة الإسلامية، وقد خاب ظن الناس في أن سيطرة البويهيين على الحكم ستعيد الاستقرار إلى الأقاليم المتناحرة، إذ استمرت الحروب والغارات بين البويهيين والحمدانيين، واضطرمت فتن القرامطة في أنحاء عديدة من الدولة، واشتدت غزوات الروم على الحدود الإســـلامية مـــستغلين ضعف الخلافة وانقسام الأمراء والقواد فيها والنزاع المتواصل بين فـــروع دولـــة بني بويه وما أسرفوا فيه من خلع الخلفاء وقتلهم والتمثيل بهم، مما أضعف سلطة الدولة ونزع مهابتها من قلوب الناس(2).

وقـــد انعكس هذا الاضطراب السياسي على الحياة الاقتصادية، ففي عهد بني بويه أصاب الناس الغلاء في بغداد حتى اضطروا إلى أكل الميتة والكلاب والسنانير والأشواك، ولحق الناس أمراض وأورام، وكثر فيهم الموت، حتى عجز الناس عن دفن موتاهم(3).

لكن الري وهمذان – وهما الجزء الذي عاش فيه القاضي – إذا قسناهما بغيرهما فإن الحال فـــيهما كانت هادئة مستقرة، إذا أخذنا بعين الاعتبار الثورات والفتن والحال السابقة التي كانت تعانى منها بغداد، مركز الخلافة الإسلامية.

ثانيًا: الحالة الاجتماعية

ضـــم المجـــتمع الإسلامي - في هذا العصر – بين جنباته أجناسًا مختلفة وسلالات متعددة، فكان فيه عنصر الأتراك الذي كان له أثر كبير في تاريخ الأمة الإسلامية وحياتها الـــسياسية والاجتماعية، وكان هناك عنصر الفرس وأثره الواضح في الحضارة الإسلامية،

=

إبراهيم حسن – مكتبة النهضة المصرية ط9 – 1979م 3/39- 41.

(1) قاضـــي القضاة عبد الجبار ص16، والخلفاء الستة هم: الراضي بالله 322- 329هـــ، والمتقي لله 329- 333هـــ، والمستكفي بالله حتى سنة 334 هـــ، والمطيع لله حتى سنة 363هـــ، والطائع لله حتى 381هـــ، والقادر بالله حتى سنة 422هـــ. راجع تاريخ الخلفاء ص390- 417.

(2) انظر د. أحمد صبحي: الزيدية، ص204، وقاضي القضاة عبد الجبار ص17، وظهر الإسلام لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3 – 1/90-91.

(3) الكامل، لابن الأثير 6/321، وتاريخ الخلفاء، ص398، وانظر: الحالة الاقتصادية تفصيلاً في كتاب "تاريخ الإسلام السياسي..." 3/319- 332.

كما كان عنصر الروم والزنج والرقيق، هذا فضلاً عن عنصر العرب، متمثلاً في الخلافة نفسها.

كما ضم المجتمع الإسلامي اليهود والنصارى، الذين انتشروا انتشارًا واسعًا في نواحي الدولة الإسلامية وأطرافها وداخلها، وانتشرت اليهود بخاصة في دمشق وحلب وعلى شاطئ دجلة والفرات والموصل والكوفة والبصرة وهمذان وأصفهان وشيراز وسمرقند(1).

وفي القرن الرابع الهجري زاد عدد النصارى زيادة كبيرة في بغداد وما حولها "حتى أصبح أكثر الجهابذة والصياغين والصيارفة والدباغين من اليهود، وأكثر الأطباء والكتبة من النصارى"(2).

وانتشرت الأديرة المسيحية في أنحاء الدولة الإسلامية، وكانت غنية ببساتينها، واتصل بها الأدباء والشعراء، وأكثروا من القول فيها(3).

وقد تمتع هؤلاء بكثير من ضروب التسامح الديني وحرية العقيدة وإقامة الشعائر في أمن ودعة، وقد أوجدت الحاجة إلى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون فيها من وفاق بين المسلمين واليهود والنصارى نوعًا من التسامح، ولم تتدخل الحكومة الإسلامية في شعائر أهل الكتاب، بل كان يبلغ من تسامح بعض الخلفاء أن يحضروا مواكبهم وأعيادهم ويأمروا بحمايتهم...

وكان للنصارى – في هذا العصر – بطريق يعينه الخليفة بعهد خاص، كما يعهد لكبار العمال، ويطلق عليه الجاثليق النسطوري أي رئيس المسيحيين الشرقيين، وكان يتمتع بنفوذ كبير بين أهل ملته، وكذلك عومل "بطريق" اليعاقبة، وكان لليهود كذلك، رئيس خاص، يلقب أحيانًا بلقب الملك(4).

وفي القرن الرابع الهجري اعترفت الدولة العباسية بالمجوس – الذين لم يكن قد تم التغلب عليهم في البلاد البعيدة لتمسكهم بدينهم وتقاليدهم وكراهيتهم للإسلام – بأنهم

---

(1) انظر: ظهر الإسلام 82/1، والحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز – تعريب د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشر لجنة التأليف والترجمة 1940م، 60/1- 62.

(2) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم – طبعة ليدن 1906م – ص183.

(3) ظهر الإسلام 82/1.

(4) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع 58/1- 60، وتاريخ الإسلام السياسي.. 425/3.

أهل ذمة، وكان لهم كما كان لليهود رئيس ديني يلقب بألقاب الملوك يدفع له أبناء نحلته الضرائب كما يفعل اليهود(1)، وكان منصبه وراثيًا وقد كثر عدد المجوس في القرن الرابع الهجري في العراق وجنوبي فارس(2).

وكان لليهود والنصارى نفوذ كبير في بعض الإمارات في هذا العصر، فمثلاً كان لعضد الدولة البويهي في بغداد وزير نصراني اسمه نصر ابن هارون وأذن له عضد الدولة في عمارة البيع والأديرة وإطلاق الأموال لفقراء النصارى(3) حتى ظهرت في ذلك الوقت مسألة فقهية ؛ وهي: هل يجوز أن يكون الوزير من أهل الذمة أم لا ؟ وتحدث في ذلك أهل الفتيا واختلفت آراؤهم في ذلك(4).

واتسعت سلطة اليهود والنصارى في أيام الفاطميين في مصر، ومن أشهرهم يعقوب بن كلِّس، فقد كان يهوديًا ذا فكر ودهاء، وحظي بمكانة رفيعة عند الحكام في مصر، وصار ذا ثروة طائلة ومال وفير وجاه رفيع(5).

وقد أدى ذلك بالقاضي إلى مهاجمة الحكام، الذين يستخدمون غير المسلمين في وظائف الدولة العليا، ويسلمونهم مقاليد العباد وزمام الأمور(6).

وملاك الأمر: لقد كان لليهود والنصارى وغيرهم مكانة معروفة في ظل التسامح الإسلامي، ولا شك أن وجود هؤلاء جميعًا في الدولة الإسلامية واختلاطهم بالمسلمين، قد أدى إلى الاحتكاك الفكري، الذي تطور بدوره إلى الجدل الديني والمناظرة بين علمائهم وعلماء المسلمين.

وكما يرى آدم متز فإن هذا التسامح الديني الذي لقيه هؤلاء المخالفون كان من أهم أسباب نشوء علم مقارنة الأديان أو دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم(7).

---

(1) الحضارة الإسلامية 58/1.
(2) أحسن التقاسيم ص136، وتاريخ الإسلام السياسي 426/3.
(3) راجع: الكامل لابن الأثير 255/8.
(4) انظر: ظهر الإسلام 84/1.
(5) تثبيت دلائل النبوة 564/2، وانظر: السابق 84/1- 86.
(6) تثبيت دلائل النبوة 191/1- 192.
(7) الحضارة الإسلامية 55/1.
ويقول آدم متز في موضع آخر: "أدى التسامح بين المسلمين وغيرهم، الذي لم نشهده في
=

وفي هذا العصر احتلت المرأة مكانة عظيمة وتمتعت بقسط وافر من الحرية، وكان لها دور بارز في شئون الدولة، وأحيانًا السيطرة على دفة الحكم وامتلاك الثروات الكبيرة مثل قبيحة أم المعتز الخليفة وأم المقتدر، وكان كثير من أمهات الخلفاء من الجواري والإماء، فكانت شجاع أم المتوكل خوارزمية و"السيدة" أم المقتدر رومية، وأم المستكفي وأم المطيع صقلبية، كما لعبت الإماء دورًا مهمًّا في تاريخ الدولة العباسية في ذلك العصر(1).

هذه هي أهم ملامح المجتمع الذي عاش فيه القاضي، فكان فكره عامة وفي حقل الجدل الديني خاصة، ثمرة لتفاعل هذه الملامح وعلى الأخص أهل الكتاب وعلاقتهم بالمسلمين.

ثالثًا: الحالة الدينية

مثلما تقاسمت الدولةَ الإسلامية عناصرُ مختلفة – كما سبق – كذلك تقاسمتها المذاهب الإسلامية المختلفة والديانات المتعددة، ولقد انعكس فقدان الاستقرار السياسي والاجتماعي على عقائد الناس ومذاهبهم.

فكان الخلفاء سنيين والأتراك سنيين غالبًا، والفرس شيعيين غالبًا، والعرب بين سني وشيعي، والفاطميون شيعة، والحمدانيون يغلب عليهم التشيع(2) وبنو بويه شيعة أو زيدية على وجه الخصوص، والشعب موزع بين المعتزلة وأهل الحديث والأشاعرة والماتريدية، وكثيرًا ما قامت الخلافات الدامية بين أتباع هذه المذاهب، بل لقد بلغ الخلاف أوجه بين أتباع المذاهب الفقهية كالشافعية والحنفية والحنبلية، وكان بنو بويه ومعظم وزرائهم ينتصرون للمعتزلة، كما كان الخليفة ينتصر لمذهب الأشاعرة بوجه خاص(3).

=

العصور الوسطى إلى أنه كان سببًا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى وهو علم مقارنة الأديان". انظر: نفس المرجع 344/1.

(1) تاريخ الإسلام السياسي والديني 446/3- 447. وللتوسع انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء في مواضع متفرقة، والحضارة الإسلامية لمتز 221/1- 274.

(2) ظهر الإسلام 74/1.

(3) السابق 78/1، وقاضي القضاة عبد الجبار ص20.

ويقول صاحب معجم البلدان 256/4 عند حديثه عن "الري": "كان أهل المدينة ثلاث طوائف: شافعية وهم الأقل، وحنفية وهم الأكثر، وشيعة وهم السواد الأعظم".

وفي هـذا العـصر زاد خطر القرامطة والباطنية، حتى بات الأمر يمثل خطرًا على المسلمين جميعًا، فقد كثر الهجوم على الإسلام والطعن في نبيه ﷺ، وتشكيك المسلمين في دينهم ومعتقداتهم، والمجاهرة بذلك كله في أحيان كثيرة.

وقـد ظهـرت بداياتهم في العصر العباسي الأول (132- 232هـ) حينما دخل الإسـلام أناس كانوا يدينون بديانات مختلفة كالثنوية واليهودية والنصرانية ولم ينسوا هذه الـديانات بعـد إسـلامهم، بل عملوا على نشر تعاليمها – إن سرًّا وإن جهرًا – بين المـسلمين، فـشرع العلماء المسلمون، يجادلونهم ويفندون مزاعمهم، ويدفعون ما يمثل خطـرًا علـى المـسلمين، وكان الخلفاء يحاربونهم أحيانًا، وأحيانًا أخرى تشغلهم أمور الخلافة وتقلباتها واضطرابها عن مواجهتهم.

ويحكي القاضي عبد الجبار نفسه ما قام به هؤلاء، ويبين أثر ذلك في البيئة الدينية التي عاش فيها، يقول: "فلما ظهروا وصاروا جماعات وعساكر – يقصد القرامطة– أغاروا على من جاورهم وقرب منهم، فشتموا الأنبياء، واستنجوا بالمصاحف، وسبوا المسلمات العلـويات، وغزوا مكة، وكان غزو مكة لقرامطة البحرين خاصة، وغدروا بالحجاج بعد أن أمنوهم ولهم في قصد الإسلام ومكاره المسلمين ما هو معلوم ومكتوب"[1].

ويـبين القاضـي أن هؤلاء يتقربون إلى الحكام في حالة ضعفهم، ويتلونون بمكر ودهاء، من أجل الوصول إلى أهدافهم، فيقول: "وإن كان يهوديًا – الحاكم الذي يتوددون إليه – زُيِّن عنده اليهودية وما فيها من إقامة السبت وجميع ما هم عليه.. وإن كان نصرانيًا مدح الصليب، وإن كان مجوسيًا مدحت عنده المجوسية، وإن كان صابئًا مدح عنده عبادة الكواكب"[2].

وكان على القاضي أن يتصدى لهؤلاء ومن تولاهم مفندًا مقالاتهم ومزاعمهم.

هـذه هـي الحالة الدينية في عصر القاضي، بما فيها من صراعات بين شتى الفرق والمـذاهب والعقائد المخالفة، وكل ذلك جعله فقيهًا مفسرًا مجادلاً محبًّا لدينه مخلصًا في الـذود عـنه، ومتحمـسًا في الدفاع عن نبيه ضد من يحاول الطعن في نبوته والنيل من الإسلام.

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 130/1، وقارن: البغدادي: الفرق بين الفرق ص287- 291 تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – نشر دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.

(2) المرجع السابق 242/2- 243.

رابعًا: الحالة العلمية

لم يكن الاضطراب السياسي والصراع الداخلي في الدولة الإسلامية حائلاً دون الازدهار العلمي والنهضة الثقافية والفكرية، بل إن القرن الرابع الهجري يعتبر في طليعة العصور الإسلامية الزاهية من حيث الثقافة والفكر، فقد كان المد الثقافي مستمرًا، حتى إننا نستطيع القول إن الانقسام السياسي كان من أهم أسباب النهضة الفكرية، فقد حرص كل أمير أو وزير أن يجمع في قصره عددًا من العلماء والمفكرين في شتى نواحي المعرفة والثقافة، وإذا استطاع واحد من هؤلاء أن يجذب إلى ديوانه أديبًا مشهورًا أو شاعرًا معروفًا، فإنه يعتبره من دواعي فخره الشديد، الذي لا يعادله نصر آخر[1].

وقد عمل هذا التنافس الشديد على نهضة أدبية وفكرية كبيرة، وتعددت في ذلك العصر مراكز الثقافة والفكر التي جذبت إليها رجال الفكر والعلم عمومًا.

وكان على رأس هذه المراكز الري وأصبهان (موطن القاضي) فقد كان بلاط بني بويه كعبة، يؤمها العلماء ورجال الأدب، وكان ذلك بفضل الصاحب ابن عباد [2].

وعلى الجملة فقد خدمت الدولة البويهية العلم والأدب خدمة جليلة، ومع أنهم فرس الأصل وأكثر وزرائهم من الفرس، فقد كانوا يتعصبون في الأدب والعلم، للسان العربي[3].

وكذلك كانت البصرة مركزًا مهمًا للنهضة الثقافية والعلمية وخصوصًا المساجد، التي أصبح كثير منها مراكز هامة للحركات العلمية، وخير مثال لذلك مسجد البصرة الذي كان فيه حلقة قوم من أهل الجدل، يتناقشون في المقالات، وبجانبهم حلقة للشعر والأدب، وكان الذين يحضرون هذه الحلقات من شعوب وديانات مختلفة، وهكذا صارت الثقافات التي كان للإسلام أثر في مزجها تلتقي في تلك المراكز على مر السنين، حتى امتزج بعضها ببعضها الآخر[4].

---

(1) قاضي القضاة عبد الجبار ص21، وقارن: الزيدية للدكتور صبحي ص206- 207، ومن هنا ندرك مدى حرص الوزير الصاحب بن عباد على استقدام القاضي أبي الحسن إلى الري.

(2) انظر: تاريخ الإسلام السياسي 333/3.

(3) ظهر الإسلام 255/1.

(4) انظر: تاريخ الإسلام السياسي والديني د. حسن إبراهيم - نشر مكتبة النهضة المصرية ط8 1976 م ج347/2- 348.

وعلـــى مستوى علم الكلام نلاحظ في ذلك العصر أن المعتزلة بدأوا في الرجوع والتأخـــر، وكان القاضي آخر علمائهم النابهين، ومن ناحية أخرى بدا المذهب الأشعري وانتشر انتشارًا كبيرًا، وكذلك المذهب الماتريدي(1).

ومـــن ثم يتأكد لنا أن الحالة العلمية والثقافية في عصر القاضي كانت مزدهرة غنية، تميـــزت بثـــراء العلوم والآداب واتساعها وشمولها لشتى مناحي المعرفة، وقد كان لذلك انعكاسه على قاضي القضاة حيث كانت شخصيته موسوعية غزيرة العلم ملمة بكثير من العلوم في ذلك الوقت.

ومما سبق نتبين أن القاضي كان - سياسيًا - يشغل منصبًا رفيعًا في الدولة البويهية، وكـــان - دينـــيًا - متحمـــسًا للدين والدفاع عنه، واجتماعيًا عرف طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وشجعه ذلك على الكتابة في الأديان ومناقشة علمائها، وأخيرًا كان عالمًا في مجال الأدب والفكر، فهو بلا شك متفاعل مع ظروف عصره وبيئته العامة، متأثر بها ومؤثـــر فيـــها، إلى حد بعيد.

6- أعماله العلمية ومؤلفاته

قال الحاكم: "يقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن، وكان موفقًا في التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوع أنواعًا(2).

وربمـــا لأول وهلة نحكم على كلام الحاكم هذا بأن فيه مبالغة، لكننا عرفنا — سلفًا — أن ثقافـــة القاضـــي واسعة متنوعة، ابتدأت بدراسة القرآن والحديث واللغة والفقه وأصوله، وانـــتهت إلى دراسة العقائد والمذاهب وقد عمر دهرًا في التأليف والإملاء، من أجل ذلك كثرت تصانيفه وتعددت وتنوعت و"ذكر جميع مصنفاته يتعذر"(3).

خلَّـــف القاضي مؤلفات في فروع كثيرة من العلوم الإسلامية، تعد من أمهات ما كـــتب في ذلك، ومن أكثرها أصالة، كانت ذات أهمية كبيرة في عصره، ومازالت تحتفظ بأهميـــتها البالغة في عصرنا الحاضر، لاسيما مؤلفاته في الجدل الديني ومقارنة الأديان، وقد شـــهد لـــه بـــذلك، خصومه ومؤيدوه، فوصفه الذهبي — الأشعري وأحد خصوم

(1) انظر: المعتزلة لزهدي جار الله ص180- 203.

(2) شرح العيون ص367.

(3) السابق ص369.

المعتزلة – "بأنه صاحب التصانيف المشهورة"[1].

وروى السبكي أن "له التصانيف السائرة والذكر الشائع بين الأصوليين"[2].

ويذكره السيوطي بأنه "صاحب التصانيف"[3].

وأسوق عبارة الحاكم الجشمي الوجيزة في تقييم الإنتاج العلمي لقاضي القضاة يقول: "لم يسبق إلى مثل تصنيفه في حسن رونقه وديباجته، وإيجاز ألفاظه، وجودة معانيه، واحتراز أدلته، وهذا سبيل كتبه السائرة، وأماليه الكثيرة"[4].

هذا فضلاً عن أن تصانيفه – بعد افتقاد كتب المعتزلة الأوائل – لها الفضل في معرفتنا لآراء المعتزلة وفلسفتهم من خلال كتبهم ومؤلفاتهم، الأمر الذي لم يتيسر لنا قبل اكتشاف مؤلفات القاضي ونشرها[5] إلا عن طريق كتب خصومهم التي لا تخلو من تحامل ومزايدة على الفكر الاعتزالي.

لقد صنف القاضي وأملى في علوم القرآن والسنة وخصوصًا التفسير والحديث والفقه وأصوله، وفي أصول العقائد وقضاياه المذهبية، وفي تاريخ الاعتزال وطبقاته، وصنف في المسائل والجوابات، كما كتب في الجدليات[6] والنقوض على مخالفيه من الفرق الإسلامية والملل والنحل المخالفة للإسلام.

وقد وضع الدكتور عبد الكريم عثمان في مقدمته لكتاب شرح الأصول الخمسة[7] قائمة لتصانيف القاضي، ووضح فيها كتب القاضي المنشورة والمخطوطة، وأماكنها في

---

(1) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بتحقيق علي محمد البجاوي – نشر دار إحياء الكتب العربية ط1 – 1382هـ - 1963م – 533/5.

(2) طبقات الشافعية 220/5.

(3) طبقات المفسرين ص48.

(4) شرح العيون ص367.

(5) اكتشفت البعثة المصرية عام 1952م في اليمن كثيرًا من كتب القاضي وعلى رأسها كتابه الموسوعي "المغني في أبواب التوحيد والعدل".. انظر: المغني الجزء السادس، القسم الأول تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني – نشر المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة 1962م (مقدمة المحقق) ص: و، ز، ح، ط.

(6) كان من تقاليد الحركة الاعتزالية الفكرية صناعة الجدل ليس بنمطه الدوجماطيقي Dogmatic أو الشكلي، وإنما بمعناه التحليلي الذي يبرز تماسك الأدلة ووحدتها. راجع القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي ص43- 46.

(7) انظر: شرح الأصول الخمسة ص19- 23.

مكتبات العالم، كما وضع أيضًا الدكتور فؤاد سزكين في موسوعته الكبرى "تاريخ التراث العربي" قائمة بمؤلفات القاضي[1].

ولذلك فإننا – في هذا المقام – لا نوردها كلها مرة أخرى، وإنما يحسن الحديث عن مؤلفاته في الجدل الديني ومقارنة الأديان، فلا يوجد حديث مفصل عنها إلا إشارات قصيرة في كتب التاريخ والبحوث العلمية.

لقد اهتم قاضي القضاة بدراسة أديان الأمم وعقائدها وطقوسها، وعقد لذلك كتبًا مفــردة وفــصولاً مطــولة في مصنفاته المختلفة وصلنا بعضها، والبعض الآخر في حكم المفقود.

وما وصل منها ما يلي:

1- الجزء الخامس[2] من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"

وقد وقف القاضي هذا الجزء على "الفرق غير الإسلامية" – سوى الفصل الأخير مــنه تناول فيه الأسماء والصفات – درس فيه الثنوية وعرض فرقهم وآراءهم والمقالات المخــتلفة لكل فرقة منهم، ثم شرع في الرد عليهم ونقض مذهبهم وتقويضه، ومثل ذلك فعل مع المجوسية التي أفردها بحديث مستقل.

بعــد ذلك جمع أدواته الجدلية والعلمية ونزل ميدانًا من أكبر ميادين الجدل الديني وهــو الجدل مع النصرانية، فعرض مذهبهم عرضًا منهجيًا، وعدد فرقهم ومقالة كل فرقة والرد عليها، وقد شغل ذلك جزءًا كبيرًا من الكتاب.

ثم تحــدث عن الصابئة ومقولتهم وحكم وجودهم في دار الإسلام، وأنهى دراسته بالحديث عن أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية، وأثر أهل الهند عليهم.

وتتــبدى القيمة العلمية لهذا الكتاب في أنه يكشف عن عبقرية القاضي في دراسته وإلمامــه بدقائق وتفاصيل كل ديانة من هذه الديانات، ولم يكن مسبوقًا في كثير من هذه التفاصيل.

كما أن الكتاب تضمن إشارات ونصوصًا واقتباسات عن المعتزلة الأوائل مما يبرز لــنا جهــودهم الكــبيرة في دراسة الديانات الأخرى، خصوصًا وأن جلّ كتبهم في الرد والنقض قد فقدت.

---

(1) تاريخ التراث العربي مجلد 1 ج4/82- 84.

(2) حققه د. محمود الخضيري، ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.

2- الجزء الخامس عشر من المغني[1]:

وقـــد عقد القاضي فيه فصلاً مطولاً[2] عن البراهمة تعرض لمقولتهم وقام بنقضها والـــرد علـــيها عند حديثه عن النبوات والمعجزات، وكانت دراسته لها، منهجية أصيلة، ألمت بجوانبها، واتسمت ردوده فيها بالمنطقية والقوة الجدلية والأدلة الناصعة والأسلوب الجزل الرصين.

3- الجزء السادس عشر من المغني[3]:

درس فـــيه القاضـــي اليهودية وبيَّن فساد تعلقهم بأن موسى ﷺ قد منع من نسخ الـــشرائع، والدلالة على الفصل بين النسخ والبداء وما يتصل بهما، وعقد فصلاً عن فائدة النسخ وحقيقته، وفصلاً آخر أثبت فيه أن لا مانع يمنع من وروده على الشرائع المتقدمة على ما تدعيه اليهود.

وتـــبرز قيمة هذا الكتاب في أن القاضي كان من أسبق العلماء الذين أثاروا قضية تحريف التوراة وانقطاع سندها، وذلك من خلال النقد الداخلي لها، وقد تتبع هذه الفكرة من بعده ابن حزم، وعالجها بإسهاب وتفصيل في كتابه "الفصل".

4- تثبيت دلائل النبوة[4]:

وضـــع القاضي كتابه هذا في حوالي سنة 385هـــ[5] وذلك بعد أن فرغ من كتابه المغني سنة 380هـــ، وتناول فيه أساس نظرية النبوة وفكرة المعجزة ورد فيه على منكري نـــبوة محمـــد ﷺ بكثير من دلائل نبوته وأعلامها، كما تحدث فيه عن الديانات الوضعية كالفارسية والهندية القديمة.

وأفـــاض في الحديث عن النصرانية بحيث يمكن القول إن كتاب "التثبيت" يعطينا تفصيلاً تاريخيًا اجتماعيًا أنثروبولوجيا لكثير من العقائد المسيحية، وعاداتهم، وسلوكهم، وأخلاقهم، وأحكامهم في التحليل والتحريم، والزواج والفرقة، وتأثر ذلك بديانات الروم وعـــاداتهم وســـلوكهم، وقد جاء هذا بتفصيل وعرض، قلما نجده عند غيره من دارسي

---

(1) حققه د. محمود قاسم، ود. محمود الخضيري – نشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة 1965م.
(2) من ص109 إلى 147 من هذا الجزء.
(3) نشر بتحقيق الأستاذ أمين الخولي، الدار المصرية للترجمة والنشر، 1960م.
(4) حققه د. عبد الكريم عثمان، نشرته دار العربية، بيروت، في جزأين، 1966م.
(5) أشار القاضي إلى ذلك في نفس الكتاب 42/1، 168.

الأديـــان، في التـــراث الإسلامي، وقد صرح القاضي نفسه بهذه الحقيقة حين قال: "إنما قـــصدنا البيان عن مفارقتهم – يعني النصارى – لدين المسيح ومخالفتهم له في الأصول والفروع جميعًا.. وأن علم محمد ﷺ بذلك إنما هو من قبل الله عز وجل، وأن ذلك كله من معجـــزاته وآياته، وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم – حكاية القاضي ورده علـــيهم – ما لا يكاد يوجد في كتاب، سيما حكاية تسابيحهم وأقاويل رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة"(1).

لا شـــك أنه من أهم كتب القاضي بل من أهم الكتب في الفكر الإسلامي عمومًا وفي حقـــل الأديـــان على وجه الخصوص، وقد أشادت به كتب التاريخ، يقول عنه ابن حجـــر: "**وصنف دلائل النبوة فأجاد فيه وبرز**"(2) ويشيد به صاحب الشذرات فيقول: "**ومن أجل مصنفاته وأعظمها كتاب دلائل النبوة في مجلدين، أبان فيه عن علم وبصيرة جيدة**"(3).

ونظـــرًا لأهمية هذا المؤلف البالغة، فقد أعطى له بعض الباحثين(4) الغربيين، قيمة عظمـــى، حيث رأوا فيه تأريخًا للمسيحية في عصورها المبكرة، وأنه يلقي أضواء جديدة على أصول المسيحية. وعندما اكتشفت مخطوطة هذا الكتاب وعرفها الباحثون في الغرب، رأى David Flusser – أســـتاذ الكتاب المقدس بالجامعة العبرية وأحد كبار المتخصصين في تـــاريخ الكنيـــسة – أن اكتـــشاف هـــذا المخطوط ذو أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ المـــسيحيين الأوائـــل، خصوصًا في ضوء المقارنة بينه وبين مخطوطات البحر الميت بعد اكتشافها أيضًا – في محاولة لفهم البيئة الثقافية والدينية للمسيحية(5)، سوف نفصل ذلك عند معالجة دراسته للنصرانية.

---

(1) التثبيت 198/1.

(2) لسان الميزان 386/3.

(3) ابن العماد 203/3.

(4) See: Shlomo Pines; The Jewish Christians of the Early Centuries of Chrisitians According to a New source" in" the Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings, vol.ii, no-13, Jerusalem, 1966".

(5) وعـــبارته: "As important for the story of the First Christians as the Dead Sea Scrolls were for understanding the pre-Christian background، مجلـــة Time الأمريكية الصادرة في 15 يوليه عام 1966م، وقارن: The Dead Sea Scrolls, the Gospel of Barnabas and the New Testament, M.A.Yueseff, 1985, U.S.A.

إنه – بلا شك – من الدراسات الرائدة في تثبيت دلائل نبوة نبينا ﷺ والرد على من أنكرها وطعن فيها، ويكشف عن جانب آخر من عبقرية صاحبه وثقافته الموسوعية، وفيه يقترب القاضي من آراء أهل السنة والجماعة، بل يمكن أن نعتبر هذا الكتاب وجهة نظر سنية إلى حد كبير.

هذا ولم تخل كتب القاضي الأخرى التي وضعها في العلوم الإسلامية المختلفة من إشارات، وأحيانًا صفحات كثيرة أو فصول مستقلة عن الأديان المخالفة للإسلام. ونجد ذلـــك في (تنزيه القرآن عن المطاعن)[1] و(متشابه القرآن)[2] و(شرح الأصول الخمسة) و(المحيط بالتكليف) و(المختصر في أصول الدين)[3] وبقية الأجزاء الأخرى من المغني[4].

وللقاضي تصانيف أخرى في الجدل الديني والرد على المخالفين لم تصلنا وهي:

1- "أدب الجدل"

أشار إليه القاضي في المغني[5] وذكره الحاكم أبو السعد في شرح العيون تحت اسم "الجـــدل" [6] وهـــو أول كتبه في الجدل وتقاليده وآدابه، ويمكن أن يكون الجدل هنا مع الفـــرق الإسلامية أو مع الفرق المخالفة للإسلام، وقد تبع القاضي هذا الكتاب بكتاب (العمدة في الجدل والمناظرة)[7].

2- رد النصارى

أشـــار إلـــيه حاجي خليفة في كشف الظنون[8] ويبدو من عنوانه أنه في الرد على النصارى.

---

(1) نشر دار النهضة الحديثة، بدون تاريخ.

(2) حققه د. عدنان زرزور – نشرته دار التراث بالقاهرة - بدون تاريخ.

(3) نشر ضمن الجزء الأول من (رسائل العدل التوحيد) دراسة وتحقيق د. محمد عمارة – دار الهلال 1971م.

(4) وقـــد كانت هذه عادة القدماء في التصنيف أحيانًا عدم الالتزام بالبقاء في الموضوع الذي يتحدث فيه، وإنما الاستطراد في كل ما يكون الحديث عنه ضروريًا.

(5) المغـــني الجزء العشرون القسم الثاني منه ص258 تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. سليمان دنيا – نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة – بدون تاريخ.

(6) شرح العيون ص369.

(7) هامش إنباه الرواة 76/1 طبعة مصر 1973م. وانظر: القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي ص43.

(8) انظر " كشف الظنون 838/1 ، دار العلوم الحديثة بيروت- لبنان – بدون تاريخ.

3- شرح الآراء

أشـــار إليه الحاكم أبو السعد في شرح العيون فقال: "وله كتب تكلم فيها عن أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام وغيرهم، أوضح فيها الحق كشرح الآراء" [1].

هذا ونأمل أن يكون له كتب أخرى في دراسة الأديان – تأريخًا ومجادلة – تكشف عنها الأيام، فلعلها تعطينا امتدادًا آخر لهذه العقلية العلمية الكبيرة، وإن كان ما وصل منها يجعل القاضي من رواد علم مقارنة الأديان، في الفكر الإسلامي.

(1) شرح العيون ص368.

المبحث الثاني
بواعثه لدراسة الأديان

* بواعث معرفية عامة
* بواعث دينية

1- فهم القرآن الكريم والتأسي به.
2- الدعوة إلى الإسلام.
3- الدفاع عن الإسلام.
4- شرح عقيدة التوحيد.

هناك بواعث متعددة ومتشابكة وراء دراسة القاضي للأديان، وقد يكون الوقوف عليها من السهولة بمكان وذلك حين يشير المؤلف أو الكاتب إلى الأسباب التي جعلته يكتب أو يتطرق لأي من الموضوعات سواء أكانت الإشارة إلى ذلك في مقدمة الكتاب أم في متنه، وقد تكون البواعث غير مذكورة نصًا وتصريحًا، وإنما تحتاج من الباحث أن يقرأ بتركيز محاولاً استنباط أية دوافع من خلال المضمون العام للنص.

وبواعث القاضي التي جعلته يخوض مجال دراسة الأديان من النوع الأخير، إذ إنه لا يذكر - تصريحًا - هذه البواعث والدوافع إلا قليلاً، بل إن كتبه تخلو - غالبًا - من مقدمة من وضعه هو، وإنما كان يبدأ الكتاب بالموضوع الذي يريد دراسته مباشرة دون تقديم له، ومن ثم فإنه يصعب علينا الوقوف على دوافع يذكرها نصًا.

وهذا يجعلنا نحاول استنباط دوافعه من خلال المادة العلمية والبحث المركز المتقصي لكتبه ومؤلفاته، وبيان ما لهذه الدوافع من أهمية في إلقاء الضوء على كثير من قضايا الدراسة وإبراز قيمتها، والتعرف على منهج القاضي وجهوده في هذا الباب.

والحقيقة إن بواعث القاضي - كما قلنا - متعددة؛ فمنها بواعث معرفية، تتمثل في البحث عن حقائق الأديان والعقائد لذاتها، أو لأجل البحث العلمي الصرف، وهذا النوع من البواعث لا يختص به القاضي وحده، لكنه باعث لأي باحث وفي أي مجال إلى دراسة ما هو بصدده، وهو أحد البواعث المساعدة وغير المباشرة في نفس الوقت، ومنها بواعث دينية مثل فهم القرآن الكريم والدفاع عن الإسلام والدعوة إليه، ومنها بواعث مذهبية وتتمثل في شرح أصول المذهب والدفاع عنها.

ومما تجدر مراعاته أن هذه البواعث لم يكن كل منها مستقلاً قائمًا برأسه، بل كانت

متداخلة ومتشابكة لكن تصنيفنا لها على هذا النحو كان لتيسير دراستها والوقوف عليها، ولـــيس من المتوقع أن يكون كل باعث قد أدى عمله منفردًا عن بقية البواعث الأخرى، أمـــا البواعث المعرفية فهي – كما قلنا – بواعث عامة لدى العلماء والباحثين ولا يختص بها واحد بعينه.

أولاً: فهم القرآن الكريم والتأسي به:

جـــاء القـــرآن الكريم حافلاً بالحديث – المفصل حينًا والمجمل حينًا – عن العقائد والأديـــان والملل المخالفة للإسلام، وعن النبوة وتثبيتها، ويمثل هذا الحديث حوالي ثلث آيات القرآن الكريم مقارنًا بين هذه الملل والعقائد وبين الدين الصحيح الذي أرسل الله به رسله عليهم السلام.

يقـــول الإمـــام الفخـــر الرازي في تفسيره الكبير: " إن الآيات الواردة في الأحكام الـــشرعية أقـــل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين "[1].

ومن تلك العقائد التي تناولها القرآن الكريم.

أ– الدهرية الملحدة

يسوق القرآن عقيدة الدهرية، فيقول على لسانهم ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[2].

لقد ادعى هؤلاء الدهريون أنه ليس هناك خالق موجود، وأنهم وُجدوا في الحياة عن طريق التوالد بين الذكر والأنثى، وأنهم سيموتون بفقدان الحياة حين يتعرض الواحد منهم لشيء من نوازل الدهر[3].

وقـــد ناقش القرآن هذه المقدمات، التي أوردوها، دليلاً لدعواهم ورد عليها؛ مبيناً بطلانها، بأمرين[4]:

---

(1) التفسير الكبير 307/1. وانظر: الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين للدكتورة سهير أبو وافية – القاهرة 1986م ص30– 40.

(2) سورة الجاثية: 24.

(3) راجـــع كـــتاب "المذهب الدهري عند العرب" لحسني يوسف الأطير – مطبعة دار البيان بمصر 1404هـــ، وكتاب "الرد على الدهريين" لجمال الدين الأفغاني – مطبعة محمد مطر بمصر.

(4) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم د. زاهر عواض الألمعي ط2 1400هـــ ص130.

1. بنفي العلم عنهم فيما يتعلق بهذا الادعاء كما قال القرآن: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ﴾[1] والنفي هنا يفيد العموم، لأنه نكرة في سياق النفي فيعم.
2. إثبات الظن والتخرص في دعواهم: ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾ ﴾[2] ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾ ﴾[3]، وبذلك فقد نفى القرآن الكريم أن تكون دعواهم مستندة إلى دليل، واحتواء القرآن على مجادلات لأشهر من تحدث عنهم من الملحدين والمتألهين واضح وجلي، وعلى رأسهم "فرعون" والنمرود بن كنعان[4]، وكل منهما ادعى أنه رب الناس وإله من دون الله عز وجل.

ب- منكرو البعث والصابئة ومنكرو النبوة:

تناول القرآن الكريم مقالة هؤلاء في قولهم: ﴿ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾[5]، ﴿ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَـٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَـٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ ﴾[6].

كما تناول القرآن الكريم عقيدة الصابئة وعبدة الكواكب وبين جهلهم وبطلان مذهبهم على لسان إبراهيم عليه السلام .. قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾[7]، فكيف يكون الكوكب الذي يأفل ويغيب إلهًا وربًا؟ لأن العقل الإنساني يحتم أن يكون الإله حاضرًا في كل وقت وحين ولا يغيب عن خلقه وتدبير شؤون ملكه، وقد صرح القاضي أن قوله تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ

(1) سورة الجاثية: 24.
(2) سورة الجاثية: 32.
(3) سورة النجم: 28.
(4) انظر البقرة: 258.
(5) سورة المؤمنون: 37.
(6) سورة المؤمنون: 81- 83.
(7) سورة الأنعام: 76 وما بعدها.

شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡ ﴾[1] المراد به "إبطال قول الثنوية وعباد الأصنام الذين لا يوجبون أن الخالق والمنعم والمحيي والمميت والرازق واحد"[2].

وناقش القرآن الكريم منكري النبوة الذين قالوا: ﴿ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴿٩٤﴾ ﴾[3]. ورد عليهم قائلاً: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴿٩٥﴾ ﴾[4].

جـ- اليهودية

فصل القرآن الكريم الحديث عن بني إسرائيل وناقش مقالتهم واعتقاداتهم ومذاهبهم ولم يعالجها في نص أو نصين، وإنما جاء بفيض زاخر، فتناولها من جوانبها المختلفة وكشف خباياها وأبعادها.

والحديث عن بني إسرائيل من أكثر المسائل نصوصًا في القرآن الكريم بعد العقائد... فقد تحدث عنهم القرآن في المكي والمدني على حد سواء، وفي السبع الطوال وما بعدها من المثاني والمئين والمفصل، وتناولهم بالآية المفردة وبالجملة المتصلة من الآيات[5].

ونعرض بعضًا من هذه الآيات، يقول الله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ ﴾[6] وقوله: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًاۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾ ﴾[7] وقوله تعالى على

(1) سورة الرعد: 16.
(2) المختصر في أصول الدين للقاضي 214/1.
(3) سورة الإسراء: 94.
(4) سورة الإسراء: 95. وقارن د. عبد المقصود عبد الغني "أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام" ط1/ 1985م ص70، 71.
(5) د. عبد الستار فتح الله سعيد: معركة الوجود بين القرآن والتلمود، طبعة القاهرة، بدون تاريخ ص 69- 70 وقارن: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للإمام الغزالي بتحقيق د. محمد الشرقاوي- دار الجيل بيروت ط3 1990م مقدمة المحقق ص18، و"التفكير الفلسفي في الإسلام" للإمام عبد الحليم محمود – دار المعارف 1984م ص66.
(6) سورة التوبة: 30.
(7) سورة الأعراف: 148.

لسانهم: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ... ﴾[1] ورد عليهم: ﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾[3] ثم قال: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٩٥﴾ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ .. ﴾[4].

وقالوا إنه يمتنع النسخ في الشرائع لأنه - في رأيهم — بداء ولا يجوز على الله ذلك، وقد رد الله زعمهم هذا بقوله:﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[5]. هذه الآيات وغيرها كثير دحضت أقوالهم وأظهرت جهلهم وتخبطهم، وفي نفس الوقت أثبتت الدين الحق، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

د- النصرانية

وكمـــا تحـــدث القـــرآن العظيم عن الأديان السابقة ورد عليها، فإنه عُني كذلك بالحـــديث عـــن النصرانية عناية كبرى على وجه الإجمال والتفصيل، بل إنه عالج الحديث عنها بمنهج فريد وأبدى من الأدلة والحجج ما قطع به كبار علمائها المجادلين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم.

وإذا أردنـــا أن نجمع أطراف الحديث عن عيسى عليه السلام وديانته في القرآن الكريم، وما دار حـــوله مـــن شبه، فإن البحث سيطول بنا فضلاً عن أن المقام هنا ليس مقام تفصيل لها[6]، ويمكن أن نوجز الحديث عن أهم النقاط في هذا الصدد:

لقد ذكر القرآن العظيم عن النصارى أقوالاً ثلاثة:

---

(1) سورة المائدة: 18.

(2) الآية السابقة.

(3) سورة البقرة: 94.

(4) سورة البقرة: 95- 96 وانظر تثبيت دلائل النبوة 411/2 والمغني 420/16.

(5) سورة البقرة: 106.

(6) للتوسع انظر: د. الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص237- 265.

1- قولهم إن الله هو المسيح ابن مريم:

يقول الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾[1] وقد رد عليهم القرآن، وأبطل هذا الزعم، قال تعالى: ﴿ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ... ﴾[2] فكيف يكون المسيح إلهاً ولم يستطع دفع الضر عنه وما نزل بغيره؟ لقد أمات الله أمه ولم يتمكن من دفع الموت عنها، فلو أهلكه الله مَنْ يدفعه عنه ذلك أو يرده؟ ومن كان هذا حاله لا يصلح أن يكون ربًا[3].

2- قولهم إن الله ثلاثة:

قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾[4] وقد ناقش القرآن هذا القول: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ ... ﴾[5].

3- قولهم إن المسيح ابن الله

﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ... ﴾[6]، وقد أبطل القرآن زعمهم هذا وزعم اليهود قبلهم، - وكذلك زعم مشركي العرب الذين قالوا إن الملائكة بنات الله – على أساس عقلي، فقال: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾[7].

وبعـــد هذا نقول مع القاضي، إن ما جاء في القرآن الكريم من إخبار عن عقائد أهل

---

(1) سورة المائدة: 17.

(2) سورة المائدة: 17.

(3) انظـــر: ذكر القاضي لهذه الآيات وغيرها وشرحها وبيانها والاستدلال بها على وحدانية الله ونفي الألوهية عن غيره في: تثبيت دلائل النبوة 429/2 وما بعدها.

(4) سورة المائدة: 73.

(5) سورة النساء: 171.

(6) سورة التوبة: 30.

(7) سورة الأنعام: 101.

الكتاب والملل الوضعية، حفز المسلمين على أن يفتشوا عنه ويبحثوا فيه، وقد أداهم ذلك إلى دراسة الأديان[1].

ثانيًا: الدعوة إلى الإسلام

لم تكـــن دراسة القاضي للملل والنحل – السماوي وغير السماوي منها – وبيان تهافتها وإفحام أصحابها، لم يكن ذلك هو الهدف والغاية، بل إن له وراء ذلك قصدًا وبغية يـــروم تحقـــيقها، فعـــندما يقوم بدحض أقوال الخصوم وإقامة الحجة عليهم، بيَّن الدين الـــصحيح ويـــشرح محاســـنه وأصوله، ومن ثم يكون سهلاً على الخصم - غير المعاند المكابر - أن يقتنع اقتناعًا لا شك فيه بأنه ليس على شيء، وأنه لا بدّ من اعتناق الإسلام والدخول فيه.

والواقـــع أن القاضـــي عبد الجبار والمعتزلة – عمومًا – كانوا حريصين على انتشار الإســـلام بين أصحاب الملل الأخرى، ولعل ذلك من أقوى الدوافع التي دفعتهم للخوض في الجدل معهم.

ولم يكـــن وضـــوح الصبغة الجدلية العلمية الجافة وتغلبها على منهجهم في الدعوة، حائلاً دون أن يعمموا الدعوة، بين جميع الطوائف، ما أمكنهم ذلك[2].

وللدعوة إلى الله وسائل لا بدّ من اتخاذها والالتزام بها، تضمنتها الآية الكريمة: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[3].

واقـــتداء بالآيـــة واهـــتداء بهدى رسول الله ﷺ فقد شرع القاضي في دراسة الملل والأديان، مؤرخًا لها حيناً، وناقدًا حيناً آخر[4].

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 92/1، 105.

(2) راجـــع: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة حتى القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير، د. مخـــتار محمود عطا الله، بمكتبة كلية دار العلوم 1991م ص80، وأحمد أمين: ضحى الإسلام 1/ 356، 358، 380.

(3) سورة النحل: 125.

(4) يقول السير توماس أرنولد في كتابه "الدعوة إلى الإسلام" ترجمة د. حسن إبراهيم وآخرين – نشر مكتـــبة النهضة المصرية 1970م ص27 "ويرجع انتشار هذا الدين – الإسلام – في تلك الرقعة الفـــسيحة من الأرض إلى أسباب شتى: اجتماعية، وسياسية، ودينية، على أن هنالك عاملاً من أقـــوى العوامل الفعالة التي أدت إلى هذه النتيجة العظيمة تلك الأعمال المطردة التي قام بها دعاة مـــن المـــسلمين، وقفوا حياتهم على الدعوة إلى الإسلام، متخذين من هدي الرسول مثلاً أعلى =

وقد سلك القاضي اتجاهين في سبيل الدعوة:

أ- دعوة المسلمين إلى التمسك بالإسلام

وذلـــك عن طريق تهذيب النفوس وتصحيح العقائد وتقوية الأواصر بين المسلمين، ومقاومـــة الإلحـــاد والزندقة ومحاربة البدع والانحرافات — وما أكثرها في عصره — وقد وقف من أجل ذلك كتابًا مستقلاً، يعد من أهم الكتب في الفكر الإسلامي في مجاله؛ وهو كتاب تثبيت دلائل النبوة .

ونرى القاضي يهيب بالمسلمين أن يخافوا الله ويتقوه فيقول: "واعلم.. أن الواجب علـــى كـــل مكلـــف أن يتقي ربه في ما يحذره، ويخافه"(1) وهذا أمر لا بدّ منه "فمن لم يستشعر التقوى والمخافة قل تأثير المكالمة فيه"(2).

إذ كيف تكون المناقشة والمكالمة في أمور الدين والشرائع والحدود مع من لا يبالي ولا يخـــاف ربـــه ولا يتقيه، والقاضي — هنا — يسبر أغوار النفس الإنسانية ويغوص في أعمق خصائصها.

وينعـــي قاضـــي القضاة عدم اهتمام السلطان في عصره بأمر الدعوة بين المسلمين والعـــناية بالدين، عندما تحدث عن نبوة محمد ﷺ وآثاره وأخلاقه وشريعته، ويقرر عدم معـــرفة المسلمين بهذه الأمور، إلا القليل، فيقول: "وهذا إنما صار كذلك لترك السلطان العناية بالدين، وإرسال العلماء والفقهاء في البوادي والآفاق كما كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك وخلفاؤه ولا يخلون القبائل من مقرئ وفقيه وساعٍ"(3).

كما أنه يلفت انتباهنا إلى خطورة هذه القضية عندما تحدث عن تبديل الناس لدينهم ومفارقـــتهم له فيقول: "انظر كيف ينسلخ الناس من العمل بشرائع الأنبياء الذين يدعون أنهم عليها، ويخرجون منها، واعتبر وكن على حذر، فقد بدت هذه السيرة في هذه الأمة، فكـــم فيهم ممن عطل وصايا النبي ﷺ ونبذ سنته وهجر كتابه... وهكذا تتغير ملل الأنبياء

=

وقدوة صالحة" .

(1) المغـــني في أبواب التوحيد والعدل 149/16 .. ويقول : "إن أول ما يجب على الإنسان أن يفعله هو النظر والتفكر في طريق معرفة الله" المختصر في أصول الدين 170/1.

(2) المغني: نفس الموضع.

(3) تثبيت دلائل النبوة 522/2. وفي النص "ساعي" بدلاً من "ساعٍ" والصواب ما أثبتناه.

عليهم السلام ويموت العلم"[1].

ب- دعوة غير المسلمين إلى دخول الإسلام:

لقد شغل القاضي – كذلك – الاهتمام بنشر الإسلام بين غير المسلمين، اقتداء بالقرآن واستكمالاً للفائدة ولما قام به كبار شيوخه من المعتزلة[2] ولم يكن في ذلك مدفوعًا بحب الجدل والغلبة، بل كان من أجل نشر الهداية.

ولا بدّ للداعي إلى الإسلام أن يكون عالمًا بما يدعو به وإليه وبمن يدعوه، وإذا علمنا أن القاضي كان يشغل منصبًا من أهم المناصب في عصره وهو " قاضي قضاة الري وهمذان " وما حولهما، فقد كان يقضي بين الناس – كل الناس – المسلم وغير المسلم في الأموال والدماء والأعراض، وإذا علمنا أنه من لم يقض في ذلك بالعدل فإن النار مأواه، فكيف تكون الحال بمن يحكم في الأديان وأصول المعارف الإلهية بلا علم؟!.

لقد دفع ذلك بالقاضي إلى دراسة الأديان دراسة موضوعية تفصيلية تحليلية، يستطيع من خلالها أن يعرف مواطن الصواب والخطأ والضعف والقوة والصحيح والسقيم والمأمور به والمنهي عنه والمنزّل والمبدّل من العقائد المخالفة لدين الإسلام، ليتيقّن من الحق والباطل ويفند مقالاتها ويدعو أصحابها على أساس من ذلك، ويكشف لهم الحق واضحًا ويزيل من أمامهم الشبه.

وفي رأي القاضي أن الداعي إلى الإسلام لا بدّ أن يبين طريقته ومنهجه عندما يقوم بهذه المهمة الشاقة، ولا بدّ أن يتصادق مع خصمه لأنه إن لم يكن هذا التصادق قائمًا، فإنه سيقع الجحود وتكون المكابرة لا المناقشة والمجادلة من أجل الوصول إلى الحق

---

(1) المرجع السابق 151/1.

(2) لقد عمل بجد في نشر الدعوة إلى الإسلام المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة بدءًا من واصل بن عطاء – الذي اهتم بنشر الإسلام والدعوة إليه وبث دعاته في البلاد من أجل ذلك – وحتى القاضي، فقد لجأوا إلى أن يتخيروا الألفاظ والتعبيرات ومرنوا على الخطابة والبلاغة ووضعوا أسسها وأسس آداب البحث والمناظرة. وكان المأمون الخليفة – أحد رجال الاعتزال، وهو مبرز بني العباس في العلم والحكمة – أخذ بقسط وافر من العلوم مما يدل على حرصه الشديد وحرص علماء المعتزلة، الذين يعتمدون على دعمه لهم في أمر الدعوة، وقد كان أستاذه في ذلك أبا الهزيل.

انظر: توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام ص105، وضحى الإسلام، أحمد أمين 381/1، ومنهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة ص82.

"والواجب على من يدعو إلى سبيل ربه أن يبيّن الطريقة مع التصادق"[1].

وجديـــر بالذكر أن القاضي – في هذا – يقتدي بالقرآن الكريم، فهو يرفض الإكراه في الـــدين، دون الاقتناع العقلي والرضا النفسي، ويرى أن من الواجب أن يعرفه ما هو صـــحيح ومـــا هـــو غير ذلك عن طريق النظر والمحاورة، مستندًا في كل ذلك إلى الدليل والـــبرهان، ولا يدفعـــه إلى شيء لا يرتضيه، وهو ليس غريبًا على القاضي فهو يعوّل – ورجال مذهبه – على العقل الدور الأكبر، يقول: "وقد بينا أن أحدنا لا يمكن خلق العلم في الغير، وإنما يمكنه الإبانة عن طريق النظر، ولا يمكنه أن يخلق في لسانه الاعتراف، وإنما يمكنه التنبيه لكي يعرف، فإذا لم يفعل فمن نفسه أتى"[2].

وقـــد كـــتب لهـــذا المنهج السديد النجاح الكبير في استجابة أعداد كبيرة من غير المـــسلمين للدخول في الإسلام، تشهد بذلك الوقائع التاريخية، فهذا أبو الهذيل قد أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية[3].

وقد كان للقاضي والمعتزلة من التسامح الديني والتسامي بالعقل الإنساني والمودة ما جعلـــهم يحـــسنون في معاملتهم لغير المسلمين، وتلك أخلاق العلماء، تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم في الدين، حتى يهديهم الله سواء السبيل[4].

ومـــلاك الأمـــر ينبغـــي التخلي عن التعصب، دون معرفة وجهة نظر الآخرين، ثم الدخول معهم في سياسة جدلية هادئة، هدفها الوصول إلى الحقيقة وإقامة الحجة والبرهان مـــن أقرب الطرق وأيسرها، وهذا أرقى ما يمكن أن تتخلق به البشرية في مجادلاتها، وهو من أنفع الأساليب الناجحة في الدعوة إلى الله وإقناع الآخرين[5].

ثالثًا: الدفاع عن الإسلام

انتشر الإسلام – بعد الفتح – انتشارًا واسعًا وعمّ ربوع الأرض، ودخل فيه طوائف

---

(1) المغني 149/16.

(2) المرجع السابق 149/16– 150.

(3) ابـــن المرتـــضي: الملل والنحل ص44. وقارن: منهج البحث في العقيدة لدى علماء الكلام حتى القـــرن الخـــامس الهجري، لأبي بكر سعد عبد الراضي، رسالة ماجستير، بمكتبة كلية دار العلوم 1990م ص166 وما بعدها.

(4) تاريخ الجدل للإمام أبي زهرة ص213 دار الفكر العربي ط2 1980م.

(5) انظـــر: "كـــتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم" لابن الحنبلي بتحقيق د. زاهر الألمعي ط2/ 1401هـــ ص55.

كـثيرة من المجوس والثنوية والصابئة واليهود والنصارى وغير هؤلاء وأولئك، ولم يستطع بعضهم نسيان ما كان عليه قبل إسلامه، بل كانت رؤوسهم ممتلئة بما في دياناتهم من طقوس وتعاليم جرت في نفوسهم مجرى الدم في الجسم، وتغلغلت فيها، وقد فهموا الإسلام من خلالها وعلى ضوئها[1].

ومنهم من كان يظهر الإيمان خشية السلطان، ويبطن غيره، وأخذ ينشر بين المسلمين ما يفسد عليهم دينهم ويشككهم في عقائدهم، ويدس بينهم أفكارًا وآراءً ما أنزل الله بها من سلطان، وقد ظهرت ثمار غرسهم هذه واستغلظت على سوء نيتهم، فوجدت فرق هدامة تحمل اسم الإسلام وهي معاول هدمه، فكان المجسمة والمشبهة والزنادقة وغيرهم.

وبداية ذلك كانت في أواخر العصر الأموي واستمرت خلال العصور العباسية، فقد كثر الزنادقة والديصانية والمرقيونية وغيرهم من أهل الأهواء، وكانوا تارة يكشفون القناع وأحيانًا ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام، من غير أن يشعر بهم أحد، فلا يحترس منهم المتدينون وعامة المسلمين[2].

وقد تصدى لهؤلاء علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، مجادلين لهم، مفندين آراءهم ورادّين عليهم، ومدافعين عن الإسلام، وقد كان على رأس هؤلاء المدافعين علماء المعتزلة، فبعد أن درسوا المعقول وفهموا المنقول تجردوا للدفاع عن الدين، وصارعوا المخالفين في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه، لأنهم على حد قول بعضهم، معنيون بالتوحيد والدفاع عنه[3].

ويتفق الباحثون – مسلمين وغربيين[4]– على هذه المسألة البالغة الأهمية في الفكر

---

(1) قارن أحمد أمين: فجر الإسلام ص112.

(2) انظر: تاريخ الجدل، للإمام أبي زهرة ص202، 212، وفي الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مدكور – نشر دار المعارف ط3/ 1983م ص78 وما بعدها.

(3) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط تحقيق محمد حجازي – نشر مكتبة الثقافة الدينية 1988م ص49.

(4) راجع أحمد أمين: فجر الإسلام ص300 دار الكتاب العربي – بيروت – ط11/ 1979م.
- زهدي جار الله "المعتزلة" القاهرة 1947م ص36- 46.
- الإمام عبد الحليم محمود "التفكير الفلسفي في الإسلام" ص82.
- د. سهير فضل الله أبو وافية "الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين" ص94 وما بعدها.

الإسلامي عمومًا وفي علم مقارنة الأديان على وجه الخصوص.

يـؤيد ذلـك ما ذكره التاريخ من الحوادث التي تدل على قوة عزم المعتزلة وتتبعهم عـورات أربـاب الـنوايا الخبيثة المعادية للإسلام، وقد قام القاضي عبد الجبار بعرضها ومناقـشتها، وإثبات بطلانها، ولفت الأنظار إلى خطورتها يقول:"وإنما ذكرت هذا لك، لتعـرف مقدار كيد الخصوم وظهور فضيحتهم، وهؤلاء هم الغايات في التجريد في طلب معايبه– يقصد رسول الله ﷺ – والتفرغ لذلك"[1].

ويتبين من كلام القاضي، أنه كان لديه دافع قوي لرد مكائد هؤلاء الخصوم وضرورة تعـريف المـسلمين بهـا، ففي غير موضع يدعو المسلم – بعد أن يبين فساد مقالات خـصومه – إلى الوقـوف علـى هذا الفساد "فاعرف هذا، فإنه من العجائب وبك إلى معرفته أشد الحاجة"[2].

ولقد استشعر خطورة الخارجين عن الإسلام في تكذيبهم نبوة محمد ﷺ وإنكارها بل رمـيه – عليه الصلاة والسلام – وأصحابه بالكذب والبهتان، وقد ذكر أن أهل الديانات الأخرى، تولوهم وأعانوهم على الكيد للإسلام وتشكيك أهله فيه، وإن كان هؤلاء أعداء لهـم ولأنبـيائهم، ولكـنهم يلـتقون جمـيعًا على ضرب الإسلام بلا دليل أو حجة.. يقـول:"ولكن اليهود والنصارى بلا حجة ولا بصيرة في مخالفتهم المسلمين، فمن عادى محمـدًا ﷺ تولوه وإن كان عدوًا لأنبيائهم، كما لا بصيرة لأهل بدع الإسلام من المشبهة والمجبرة والرافضة"[3].

ويـبين القاضي تكاتف هؤلاء وتعاونهم، من أجل هذا الغرض، حتى إن الأمر ليصل

=

– د. عرفان عبد الحميد "دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية" نشر مؤسسة الرسالة بيروت ط1/ 1404هـ ص126- 127.

– علي فهمي خشيم "النزعة العقلية في تفكير المعتزلة" نشر دار مكتبة الفكر – طرابلس 1967 م ص49- 52.

– البير نصري نادر "فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين" الإسكندرية 1950م – 231/1.

– نيبرج في مقدمته لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد "للخياط" القاهرة 1925م ص58- 59.

(1) تثبيت دلائل النبوة 359/2، وانظر: نفسه 80/1.

(2) المرجع السابق 51/1، وانظر: نفس المرجع 52/1، 88، 91، 121، 125.

(3) السابق 91/1.

إلى بذل الأموال في سبيل ذلك فيقول:"يمد بعضهم بعضًا ويعين بعضهم بعضًا ولهم من يزيل عللهم بالأموال من اليهود والنصارى وغيرهم من أعداء رسول الله ﷺ وممن يتستر بالتشيع، فقد كانوا يأخذون ابن الراوندي وأمثاله فيزيحون عللهم ويجمعون الكتب لهم ويأتونهم بمن يعينهم ويكتب عنهم ولهم"(1).

وعندما تحدث القاضي عن غلاة الشيعة، الذين يميلون ميل القرامطة والباطنية ويدعون أنهم من المسلمين، وقد طعنوا في القرآن الكريم والنبوة والذين أخذت عنهم القرامطة وقاموا بنشره بين الناس، نراه يلقى باللوم الشديد على من بيدهم زمام الأمور، بأسلوب فيه تأثر شديد، يقول:"ولولا أن هذا شيء قد شاع في الكتاب وأشباههم في جميع البلاد لما ذكرته لك، ولكنه شيء قد دار وصار أهل الذمة مع القرامطة يلقون به العامة والضعفاء من المسلمين، وليس للإسلام قيم ولا ناصر بل كل السيوف عليه.. فالله المستعان"(2).

ونتج عن ذلك أن هؤلاء أصبحوا لا يهابون أحدًا ولا يبالون بشيء ويطعنون في الإسلام ونبيه نهارًا جهارًا وبحضرة المسلمين وفي دواوين السلاطين والأمراء والأشراف، ولا راد لكيدهم ولا فاضح لمخططاتهم"(3).

وقد درس القاضي مقالات هؤلاء المخالفين، دراسة متعمقة متأنية، أحاط بها ووقف على نقاط ضعفها، واستعان بذلك في نقض طعونهم وافتراءاتهم(4) واستخدم في ذلك أسلحة خصومه الجدلية وتمرس طرق الاستدلال العقلي وحصّل العلوم العقلية والنقلية ووقف على أسرار البحث والنظر(5)، فقد رأى أن التصدي الجدلي لتلك الملل المخالفة،

---

(1) المرجع السابق 359/2.

(2) السابق 42/1 وانظر: نفس المرجع 594/2، والمغني 364/16 و"أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد المقصود عبد الغني ص116 وعن خطورة هؤلاء القرامطة والباطنية يقول عبد القاهر البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق ص282 : "واعلموا – أسعدكم الله – أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال .. وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر".

(3) تثبيت دلائل النبوة 35/1.

(4) انظر: د. النشار "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" 210/1 دار المعارف ط7/ 1977م.

(5) وهذه سمة عند المعتزلة جميعًا .. راجع ضحى الإسلام لأحمد أمين 266/1.

أمر واجب عليه[1].

وقــد عدد القاضي كتبًا وتصانيف كثيرة لكبار شيوخ مذهبه في الرد على النصرانية والمجوسية [2] وذكر كتب من طعنوا في النبوة والأنبياء وهي كثيرة، ثم قال إن:"هذه الكتب منقوضة، قد نقضها غير واحد من المعتزلة"[3].

ويقــول:"ولولا أنه تعالى أتاح للقرآن من ينتصب لنصرته، وإبطال الطعن من سائر الوجــوه فيه، لقد كانت الفتنة تعظم، فإن شياطين الإنس والجن صرفوا الهم إلى الشبهة في القرآن، لأنه عمدة الدين، الإسلام"[4] ويبدو أن القاضي يشير إلى نفسه في هذا النص.

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن الدفاع عن الإسلام وكتابه الخالد وتثبيت نبوة النبي ﷺ كان شغل القاضي وأحد الأسباب الرئيسة لدراسته للأديان وتتبع مقالات أصحابها وتفنيد الزائغ منها[5].

ومــا كانت الأصول الخمسة التي تمسك بها القاضي وشيوخه المتقدمون وتضافروا علــى تأيــيدها، إلا دفاعًــا عن الوحدانية والرد على المشبهة والمجسمة والحشوية وسائر المخالفين[6].

رابعًا: بواعث أخرى

هــناك بواعث أخرى – إضافة إلى ما سبق – لدراسة قاضي القضاة للأديان ويجدر بنا أن نذكرها بشيء من الإيجاز، ومنها:

أ– شرح مفهوم التوحيد

حينما تناول قاضي القضاة التوحيد، بمفهومه الإسلامي الشامل والاعتزالي الخاص[7] بالــشرح والتفــصيل، كــان لا بدّ أن يدرس الأديان ويبين مغايرتها للتوحيد الإسلامي،

(1) الدكتور فؤاد سزكين "تاريخ التراث العربي" مجلد 1 ج59/1.
(2) تثبيت دلائل النبوة 51/1.
(3) السابق 51/1.
(4) المغني 166/16.
(5) انظر تثبيت دلائل النبوة 91/1، 109، والمغني 166/16.
(6) انظر: د. سهير أبو وافية "الفكر الإسلامي" ص106، والإمام أبو زهرة "الشافعي.. حياته وعصره" ص122 دار الفكر العربي 1367هـ.
(7) ســيأتي في الفصل التالي، الحديث عن الأصول الخمسة ومنها التوحيد، بشيء من البسط، إن شاء

ونلاحـــظ ذلك في تصانيفه المختلفة، فهو دائمًا يبدأ بشرح أصل التوحيد وخلال ذلك يتعـــرض للملل والنحل المخالفة لهذا الأصل، أو الملل التي كانت تدين به في أوليتها ثم ما لبثت أن غيرت وبدلت وأدخلت طقوسًا وأفكارًا في معظمها وثنية، ومن ثم غيرت معالمه الأصلية.

ونجد ذلك في كتاب "شرح الأصول الخمسة"، فبعد أن شرح أصل التوحيد، وبعد أن أثبت وجود الله وقدرته وعلمه وقدمه واستحقاقه للصفات، وبعد أن نفى الجسمية عنه سبحانه وبعد نفي الرؤية، وهذا يدخل في باب التوحيد – بعد ذلك كله[1] عقد فصلاً في نفـــي الثاني، عرض فيه لمذاهب الثنوية؛ من ديصانية ومرقيونية ومانوية ومجوسية.. وفصل الكـــلام عليهم وأورد دلالة فساد مقالتهم، وانتهى بالجمع بين المجوس والمجبرة لمشابهة ما تذهب إليه كلتاهما[2].

ثم تحدث في الفصل التالي لذلك عن المسيحية، بمختلف فرقها وطوائفها وما تقوله كـــل فـــرقة مـــنها والاختلاف بين هذه الفرق، وفي نهايته أثبت وحدانية الله وأنهى ذلك بقوله:"فعلى هذا يجرى الكلام في مسائل التوحيد"[3].

ومـــثل ذلـــك فعل في كتابه " المختصر في أصول الدين " وفي موسوعته الكبرى " المغـــني"، فقد خصص الجزء الخامس للفرق غير الإسلامية (الثنوية والنصرانية) ويبدو أنه ســـبق شـــرحه للتوحيد في الأجزاء الأربعة الأولى أو في بعضها، وهي لم تصلنا، لكننا لا نجـــزم بـــذلك، وهكـــذا فعل في كثير من مؤلفاته [4]. وعلى الجملة لقد أبصر القاضي – والمعتزلة بوجه عام – مخاطر التشبيه والتجسيم على نقاء التوحيد، فدفعهم إلى أن شنوا صـــراعًا فكريًا ضاريًا ضد الأديان المخالفة والفرق المشبهة؛ قدموا فيه، هم – والقائلون بالعدل والتوحيد جميعًا – فكرًا توحيديًا وتصورًا تنزيهيًا للذات الإلهية، بلغ حدًا بعيدًا في التنزيه والتجريد[5].

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص149- 277.

(2) السابق ص277- 291.

(3) السابق 298.

(4) انظـــر له: تثبيت دلائل النبوة في مواضع متفرقة، والمحيط بالتكليف 1/217- 228، والمختصر في أصول الدين 1/199 وما بعدها.

(5) انظـــر: المعتـــزلة ومشكلة الحرية الإنسانية للدكتور محمد عمارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان ط1/ 1972م ص50- 51.

ب- الكلام عن النبوات

نـــاقش القاضي – في معرض حديثه عن النبوة والأنبياء – قضية النسخ وأثبت جواز وقوعه وفائدته وحقيقته، وفساد تعلق اليهود بأن موسى قد منع من نسخ شريعته، وأثبت أن نسخ شريعة موسى قد وقع بشريعة نبينا ﷺ وتحدث عن الفرق بين النسخ والبداء [1]. كما عرض لشبه البراهمة وإنكارهم الرسل والأنبياء والاستغناء عنهم بالعقل، ثم قام بنقض مذهبهم وعقائدهم [2].

هـــذا وقد كان حافزًا قويًا لدراسة القاضي للأديان تلك الدراسات التي قام بها من سـبقه مـن علماء المسلمين عمومًا والمعتزلة خصوصًا. وقد كانت حركة الجدل الديني – آنذاك – في أوج نشاطها وحيويتها وجدتها[3].

(1) راجع: شرح الأصول الخمسة ص563- 585، والمغني 49/16- 143.

(2) انظر: المغني 109/15- 146.

(3) قارن: د. محمد الشرقاوي في مقدمته لكتاب "الرد الجميل على إلهية عيسى بصريح الإنجيل، للإمام الغزالي ص18- 20، ومنهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، د. عبد الراضي عبد المحسن – رسالة ماجستير بدار العلوم 1990م ص14- 20.

المبحث الثالث
مصادر القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

أولاً: القرآن الكريم والسنة النبوية.

ثانيًا: الكتاب المقدس.

ثالثًا: كتابات المهتدين إلى الإسلام.

رابعًا: الكتب.

خامسًا: مصادر لرجال الأديان المخالفة.

سادسًا: الخبر الشفهي.

سابعًا: البيئة العلمية التي عاش فيها.

البحث في مسألة المصادر، التي استمد منها عالم ما، مادته العلمية وأعانته في دراسته للموضوع الذي هو بصدده، يعد على درجة كبيرة من الأهمية، وهذا ناتج من كون تلك المصادر لها تأثير كبير في بناء عقلية المفكر وتكوين شخصيته العلمية، وكذلك لما لها من ارتباط وثيق بقضية التأثير والتأثر.

ولا شك أن مصادر القاضي في دراسته للأديان، كثيرة ومتنوعة، فهو لا يقنع بكتب الأديان – وهي الأساس هنا – بل يعتمد على مصادر أخرى مختلفة، ونتبين ذلك من خلال كتاباته المتعددة في أكثر الفروع العلمية، يؤكد ذلك أيضًا إذا عرفنا أن مكتبة الصاحب بن عباد – كما يروى – كانت تحمل على أربعمائة بعير، ولا بدّ أن يكون القاضي قد اطلع عليها نظرًا للعلاقة الوثيقة التي كانت تربطه بالصاحب، هذا بالإضافة إلى اطلاعه على مكتبة الري الكبرى.

ولا ريب أن محاولة إحصاء المصادر التي اعتمد عليها قاضي القضاة بالغة الصعوبة؛ لأنه كان يشير إلى مصادره في أحيان، وفي أحيان أخرى لا يشير إلى بعضها، الأمر الذي يجعلنا نقوم بتحليل النصوص، وإيجاد مصادر اعتمد عليها ولم يشر إليها، وهذا ليس بغريب، فقد جرت العادة عند القدماء على قلة الإشارة – وأحيانًا انعدامها – إلى المصادر في تصانيفهم المختلفة.

أضف إلى ذلك أن القاضي قد أحاط – ولا شك – بقدر وافر من الإنتاج العلمي لكبار علماء الاعتزال، وقد كان هذا ميسورًا لديه، يرجع إليه ويأخذ منه، وتلك مزية كبرى وخصوصًا أن معظم كتبهم فقدت فيما فقد، بحيث يمكن أن نعتبر الحديث عن

مصادر القاضي حديثاً عن المعتزلة بصفة عامة.

ومما يذكر في هذا المقام أنه بعد اكتشاف مخطوطة إثبات دلائل النبوة واطلاع الباحثين الغربيين عليها أو على القسم الخاص بدراسة النصرانية فيها بحثوا عن مصادر القاضي في هذا القسم ؛ فذهب بعضهم (S. Stern) إلى أنه اعتمد على الأناجيل المزورة المنحولة ورأى (Sh. Pines) وأصحابه أن القاضي قد وقع على مصدر سرياني قديم لأحد لاهوتيي الفرقة الناصرية من فرق النصرانية المبكرة، وليس هنا الحديث عن مناقشة المستشرقين وعلماء الأديان الغربيين، وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل في الفصل الخاص بالمسحية، إن شاء الله.

أولاً: القرآن الكريم والسنة النبوية

القرآن الكريم أساس المصادر كلها ليس فقط عند القاضي، ولكنه مصدر المصادر لمن تناول الأديان بالدراسة والتحليل والنقد، من المفكرين المسلمين، والجميع يستمد من القرآن الأفكار والمعلومات، وهم على يقين من صحتها ودقتها وموضوعيتها، وإذا رجعنا إلى الذين درسوا الأديان من المسلمين بمختلف مذاهبهم واتجاهاتهم، فإننا نجد أن القرآن أهم المصادر لديهم، أو أولها.

والقرآن هو المنبع الأول لكثير من العلوم، التي اشتغل بها المسلمون على وجه العموم، وعلم الكلام على وجه الخصوص، ويصرح القاضي بهذه الحقيقة فيقول:«حتى إن أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم، ويبنون عليه كتبهم، فإن المتكلمين إنما بنوا الكلام في التوحيد على ما ذكره تعالى في كتابه، نحو قوله:﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ ... ﴾ إلى قوله:﴿ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[2]. ونحو قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ... ﴾[3]. إلى غير ذلك واعتمدوا في التوحيد والبعث والنشور والإعادة وفي حديث الأجسام وإثبات الأعراض وفي وجوب النظر والتفكير على ما ذكره

(1) سورة آل عمران 190.

(2) سورة البقرة 164.

(3) سورة البقرة 258.

الله تعالى في كتابه مما يطول ذكره»[1].

ولا ريب أن القاضي قد بنى كتبه في التأريخ للأديان على القرآن، واستمد منه طرق الاستدلال والاستنباط في الرد عليها، واحتج به كما احتج به الرسول ﷺ وأورده وأظهره من قبل[2].

والواقع أن القاضي يعترف بذلك ويسوقه في غير ما موضع من كتبه المختلفة، ويرفع من شأنه: "لتعلم أن أدلة التوحيد ونفي الشركة والشبيه مأخوذ من القرآن، مجتذب إلى ما في أدلة العقول من ذلك، ولتعلم أن الخير كله في القرآن ومن القرآن"[3].

بل إنه يشيد ببساطة الاحتجاج القرآني ووضوحه وعدم تكلفه قائلاً: "فانظر إلى هذا الاحتجاج في أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب، احتجاج غير متكلف ولا متعمل ولا مخالط للمتكلمين ولا هو في بلد الجدل صنعتهم، فأشار لك بهذه الإشارة، التي هي من جوامع العلم ومفاتيح الحكمة"[4].

وصفوة القول: إن القرآن الكريم كان المصدر الرئيس والمقياس الأول عند القاضي، فبتقريرات الوحي يحكم على مختلف القضايا المتعلقة بحقل الجدل الديني ومقارنة الأديان[5].

---

(1) المغني 329/16، 330، ويتفق القاضي في ذلك مع الأشعري في "استحسان الخوض في علم الكلام" ص19 ضمن كتاب اللمع – نشر الأب مكارثي – بيروت 1953م، وانظر: د. النشار – نشأة الفكر الفلسفي – ج33/1.

(2) المغني 164/16.

(3) تثبيت دلائل النبوة 430/2، ومما يجد ذكره أن هذا النص وسابقه يدلان في جلاء ووضوح على تقديم القرآن أو النقل على العقل في هذا الموضوع، الأمر الذي لا يجعلنا نقبل تلك النزعة المتطرفة – من قبل بعض الفرق الأخرى وبعض الدارسين – في اعتبار المعتزلة عقليين متطرفين والقرآن تاليًا على العقل عندهم بالمطلق، وقد قام القاضي – ومن قبله شيوخه – بدراسات طيبة في تفسير القرآن وإثبات إعجازه وتوضيح متشابهه وتنزيهه عن الافتراءات والمطاعن وهو جهد مشكور.

(4) تثبيت دلائل النبوة 426/2.

(5) يقول القاضي في المغني 136/16: "وإنما نرجع نحن في الثقة بالتوراة على الجملة إلى ما ذكره الله في القرآن في وصف حالها، كما نرجع في نبوة عيسى وذكر الإنجيل وأنه لم يصلب، ورفع إلى السماء إلى ما ذكره الله تعالى في كتابه، ونستدل بذلك على كل أمر ...يخالف ذلك" وانظر أيضًا المرجع نفسه 143/5.

ولم يكن اعتماد القاضي على القرآن مثلاً في نقطة واحدة محددة أو قضية بعينها، بل امتد ليشمل جوانب كثيرة، فهو رافد شامل يغذي فكره على طول الدراسة.

ومن ثم فإنه من الصعوبة بمكان أن نحصر تأثيرات القرآن على القاضي، مما يجعلنا نعد القرآن الكريم من المصادر العامة لديه.

لكننا نشير هنا إلى أهم دليل، اعتمد عليه القاضي في إثبات الوحدانية ونقض المخالفين وخصوصًا الثنوية والنصرانية، وكذلك اعتمد عليه الدارسون من قبله ومن بعده، وهو ما يسميه المتكلمون "دليل التمانع" فهو مأخوذ ومقتبس من القرآن الكريم استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا... ﴾[1].

والرسول ﷺ يقول: «عليكم بكتاب الله، فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ، هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنِ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، والذِّكْرُ الْحَكِيمُ، والصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الذي لاَ يَزِيغُ بِهِ الأَهْوَاءُ، وَلاَ يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلاَ يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلاَ تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، ومن خاصم به أفلح، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِىَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»[2].

والأمر كذلك بالنسبة للسنة النبوية، فهي متممة للقرآن مخصصة لعمومه ومفصلة لمجمله، وقد وجد القاضي فيها وقائع جرت بين الرسول ﷺ وبعض المخالفين، هذه الوقائع مثلت منبعًا خصبًا له، ولا بدّ أن نشير إلى قصة المباهلة المشهورة التي تحكيها لنا كتب التاريخ والتفسير والسيرة، وقد دارت بين رسول الله ﷺ ونصارى نجران، وما دار فيها من جدال بينهم، ورد عليهم فيها الرسول ﷺ، وفند حججهم، وقد نزل الوحي يحكي هذه القصة ويخلدها، قال الله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْأَيَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٥٨﴾ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ

(1) سورة الأنبياء 22. وانظر للقاضي: المختصر في أصول الدين ص199/1 وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة ص278 وما بعدها، وسيأتي فيما بعد تفصيل ذلك إن شاء الله.

(2) رواه أحمد في المسند 291/1، والترمذي 172/5 رقم (2906) كتاب فضائل القرآن باب ما جاء في فضل القرآن، والدارمي 527/2 رقم (3331، 3332) كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن.

﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾[1].

وفي الحقيقة إن القاضي اعتمد على السنة النبوية[2] في كثير من المسائل وخصوصًا في تثبيت دلائل النبوة والرد على منكريها، وهو يستعين بما صح عنده من الأحاديث الشريفة في العقائد والأصول، أما أخبار الآحاد وما شاكلها فإنها – في رأيه – يُحتاج إليها في معرفة الشرائع وأدلتها[3].

ثانيًا: الكتاب المقدس[4] Bible

وهو الكتاب الديني المقدس، لليهود والنصارى، وينقسم إلى قسمين:

1- العهد القديم Old Testament

وهذا الكتاب يؤمن به اليهود – إلا فرقة السامرية من فرقهم[5] – وهو عندهم وحي وتنزيل يستمدون منه عقيدتهم وشريعتهم ونظمهم وأخلاقهم وتاريخهم وأيامهم، ويتكون هذا الكتاب من تسعة وثلاثين كتابًا أو سفرًا في رأي البروتستانت، وتمثل هذه

---

(1) سورة آل عمران 58- 61. وانظر: تثبيت دلائل النبوة 426/2- 433، والمغني 421/16.

(2) سواء في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أو فعله أو ما أثر عنه.

(3) راجع المغني 47/16.

(4) سنتحدث عن الكتاب المقدس بتركيز واختصار، وللتوسع نحيل إلى أهم المراجع التي تحدثت عنه بتفصيل وتوضيح شديدين:

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم – نشر دار الندوة الجديدة بيروت.
- إظهار الحق، لرحمة الله الهندي – تحقيق د. عمر الدسوقي – منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
- محاضرات في النصرانية، للإمام محمد أبي زهرة – طبعة الرياض 1404هـ.
- في مقارنة الأديان للدكتور محمد عبد الله الشرقاوي – طبعة دار الجيل بيروت 1990م.
- قاموس الكتاب المقدس، جون طمسون، د.ت.
- الأسفار الخمسة السامرية – نشرة دار الأنصار بالقاهرة.
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، لموريس بوكاي – طبعة دار المعارف لبنان ط4 1977م.
- A. Soggin, Introduction to Old Testament; SCM; London.
- R. Fcollins, Introduction to the New Testament; SCM Press, London 1983.

(5) العهد القديم نسختان: نسخة لليهود عامة ومعهم النصارى، ونسخة أخرى لطائفة يهودية تسمى السامرية وتسمى التوراة السامرية وتتكون من سبعة أسفار فقط من النسخة الأولى.

الكتب أو الأسفار أربع مجموعات هى: التوراة أو الأسفار المنسوبة إلى موسى، والأسفار التاريخية، والأسفار الشعرية، وأسفار الأنبياء.

وقد اطلع القاضي على نسختي التوراة؛ نسخة اليهود والنصارى ونسخة السامرية، وأتاح له ذلك فرصة المقارنة بينهما وإثبات الاختلافات، واختلاف اليهود فيما بينهم حول قضية النسخ والبشارات بنبوة محمد ﷺ[1].

2- العهد الجديد New Testament

وهو الكتاب الخاص بالنصارى، وهم يقدسونه – إلى جانب العهد القديم كما سبق – ويعتبرونه وحيًا من الله بالمعنى لا باللفظ، ويتكون العهد الجديد من سبعة وعشرين سفرًا، أقرها علماء النصارى من بين عشرات الكتب الأخرى المماثلة لها في القرن الخامس الميلادي[2].

وهذه الأسفار تنقسم – أيضًا – إلى مجموعات أربع، هي الأناجيل الأربعة المعتمدة (إنجيل: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا) وأعمال الرسل وهو سفر ينسب إلى لوقا صاحب الإنجيل، والرسائل المقدسة وقد كتب بولس بعضها، وسفر "رؤيا يوحنا" ويطلق عليه "مشاهدات يوحنا" أو "الأبوكاليبس" Revelation to John, Or Apocalypse [3] وقد طالع القاضي العهد الجديد وهو يسميه "الإنجيل" – لأنه لم يكن معروفًا في زمنه اسم "العهد الجديد"، فهي تسمية حديثة ترجع إلى تاريخ طبع الكتاب المقدس في مجلد واحد – ودرس نصوصًا منه، كما اطلع على رسائل بولس، وقارن بين الأناجيل الأربعة، وأتاح له ذلك الوقوف على الاختلاف بين هذه الأناجيل التعمق في نقدها[4].

---

(1) انظر على سبيل المثال: المغني 110/16، 112، 128، 134، 137، وتثبيت دلائل النبوة 115/1.

(2) في مقارنة الأديان د. محمد الشرقاوي ص25، وانظر الإمام أبو زهرة: محاضرات في النصرانية ص 48 وما بعدها.

(3) في مقارنة الأديان ص30، ود. علي عبد الواحد وافى "الأسفار المقدسة للأديان السابقة على الإسلام" مكتبة نهضة مصر ط2 ص85.

وانظر "الكتاب المقدس" بعهديه القديم والجديد – نسخة البروتسانت – نشرة وليم واطس – لندن 1857م، وأعادت طبعه مكتبة دار السائح، بيروت، 1983م.

(4) راجع تثبيت دلائل النبوة 1/90- 235، والمغني 109/5، 110، وأشار القاضي عند نقده للأناجيل أنه اطلع على كتاب "افراكسيس" وهو كتاب الحواريين أو رسائل الحواريين أو سفر أعمال أرسل Acts الذي أشار إليه ابن النديم في الفهرست ص35 بهذا الاسم، ومن قبله علي بن =

ثالثًا: كتابات المهتدين إلى الإسلام

المهتدون إلى الإسلام هم الذين انتقلوا إلى الإسلام – بعد دراسة وتمحيص ونظر– من علماء اليهود والنصارى، ولم تقف هذه الجماعة عند ذلك، بل وضعوا تصانيف في نقد دياناتهم السابقة، وهم – لا شك – من أعلم الناس بها[1].

وتكتسب كتابات هؤلاء النفر، قيمة علمية بالغة الأهمية، من حيث إنها مؤلفة بواسطة علماء كانوا من الأعلام المبرزين في دياناتهم السابقة، فضلاً عن سعة ثقافتهم وامتلائهم العلمي، ونجد حرصهم على البرهان واحتفاءهم بالحجة والدليل، والدأب على النظر والتمحيص، والبعد عن التقليد، ودراسة الإسلام دراسة واعية واثقة متثبتة، نجد أن ذلك انعكس في آثارهم، وكان من أبرز خصائص منهجهم وتصانيفهم[2].

وخصائص كهذه، تجعل تلك الكتب مصادر أساسية ثابتة، تعين دارس الأديان على الاطلاع على مختلف جوانب الجدل الديني، وتجعل بحوثه على درجة كبيرة من الدقة والثبوت.

وقد أشار القاضي أنه اطلع على هذه الكتابات، يقول: "وفي النصارى قوم استبصروا وأسلموا، وتتبعوا المواضع والألفاظ، التي تدعيها النصارى على المسيح وقالوا لهم: ما نعلم المسيح قال ذلك"[3].

وقد أفاد من هؤلاء وذكر بعضهم عند حديثه عن البشارات بنبوة محمد ﷺ يقول: "وقد ذكره من أسلم مثل عبد الله بن سلام[4] ومن يليه طبقة طبقة"[1] كما اقتبس نقد

=

ربن الطبري في كتابه "الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ الذي أشار إليه أيضًا بهذا الاسم، نشرته دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1979/3م بتحقيق عادل نويهض ص52، وقد ذكره القاضي باسم "افراسكس" ولعله تصحيف في الكتاب أو اختلاف في الترجمة. انظر تثبيت دلائل النبوة 150/1.

(1) النصيحة الإيمانية، لنصر بن يحيى المتطبب، تحقيق د. محمد الشرقاوي – نشر دار الصحوة 1986م – مقدمة المحقق ص19.

(2) انظر: المرجع السابق ص20، 21.

(3) تثبيت دلائل النبوة 117/1.

(4) هو أبو يوسف عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي حليف بني الخزرج، أسلم في قدوم الرسول ﷺ إلى المدينة، قيل: كان اسمه الحصين، فسماه رسول الله ﷺ "عبد الله" توفي سنة 43هـ بالمدينة. انظر: لابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب – دار صادر بيروت ط1 – 249/5،

=

هؤلاء العلماء لنصوص الكتاب المقدس، التي ينسبها أهلها إلى عيسى ﵇ مثل: "ابن البشر رب السبت، وإني قبل إبراهيم، وإني بأبي وأبي بي، وما أشبه ذلك (والتي ردوا عليها) بأن في التوراة أن موسى إله فرعون وأن هارون رسول موسى إلى فرعون"[(2)].

ولم يصرح القاضي بكتب هؤلاء، التي أفاد منها أو بأسماء أصحابها غير ما سبق، والمؤكد، أنه أفاد من علي بن ربن الطبري[(3)] – صاحب كتابي "الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ" و"الرد على النصارى"، وهو من العلماء المتقدمين في التصنيف في الأديان والنبوات، على الرغم من أنه لم يذكر اسمي هذين الكتابين ولا اسم صاحبهما نصًا، فبرجوعنا إلى هذين المصنفين تبين أن القاضي أخذ عنهما، بل تأكد لنا أنه يقصد بعبارته السابقة "وفي النصارى قوم استبصروا وأسلموا وتتبعوا.." عليًّا بن ربن الطبري؛ لأن بقية نص القاضي هذا موجود بتمامه وكماله في كتاب الطبري "الرد على النصارى"[(4)] وهناك – أيضًا – دلائل أخرى واضحة تؤكد قراءة القاضي لهذا الكتاب ولكتاب "الدين

=

وتقريب التهذيب – تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف – نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة 1/ 422.

(1) المرجع السابق 352/2.

(2) المرجع السابق 117/1 وانظر: سفر الخروج 6-1.

(3) هو أبو الحسن علي بن سهل ويعرف بابن ربن الطبري، طبيب حكيم، ومن الرواد في علم مقارنة الأديان، أسلم، وقربه المعتصم، وكان في مقدمة مجلس الخليفة المتوكل، اختلفت كتب التاريخ في ديانته السابقة، فذهب البعض إلى أنه كان نصرانيًا، وذهب البعض الآخر إلى أنه كان يهوديًا، لكنه حسم ذلك، حيث ذكر أنه كان نصرانيًا، وبنص عبارته تنصل منها ودخل الإسلام (الرد على النصارى ص1) ولم يذكر كُتّاب السير تاريخ ولادته، واختلفوا في تاريخ وفاته أيضًا، والمؤكد أنه كان حيًا قبل سنة 247هـ، له مؤلفات عديدة من أهمها: "الدين والدولة"، و"فردوس الحكمة" ط، وكتاب "الرد على النصارى".

راجع ترجمته في: الفهرست 412، ومروج الذهب للمسعودي 239/4 طبعة دار الأندلس بيروت 1966م، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص414 طبعة مكتبة الحياة بيروت، ومقدمة عادل نويهض لكتاب "الدين والدولة" ص5- 24.

(4) "الرد على النصارى" ص34، نشره الأبوان اغناطيوس عبده وغليوم كوتش اليسوعيان في (Melanges De l' universite Saint Joseph Volume. Xxxvi,Fase 4; Beyrouth,1959) وهي نشرة مليئة بالأخطاء اللغوية والأسلوبية، وقد تفضل د. عبد المجيد الشرفي – بجامعة تونس – بإرسال صورة من هذه النشرة إلينا وهي التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة.

والدولة" وإفادته منهما[1].

وقد أشار أحد الباحثين[2] إلى أن القاضي أفاد – قطعًا – من رسالة الحسن بن أيوب[3] المتوفى قبل سنة 380هـ على الرغم من أن القاضي لم يصرح بذلك، ولا نجد أدلة كافية تقطع بالأمر، وهذه الرسالة بعث بها صاحبها إلى أخيه علي بن أيوب يذكر فيها دخوله الإسلام والسبب الذي دفعه إلى ذلك، ويبرهن له على صحة دين الإسلام ومزاياه، وقد وصلتنا هذه الرسالة ضمن كتاب الجواب الصحيح لابن تيمية ولم تنشر مستقلة حتى الآن، وقد كانت هذه الرسالة من أهم مصادر ابن تيمية – في دراسته للنصرانية – ونصر بن يحيى المتطبب في كتابه "النصيحة الإيمانية"[4].

رابعًا: الكتب

وتنقسم إلى ما يلي:

أ- كتب العقائد والملل:

1- كتاب "الآراء والديانات" للحسن بن موسى النوبختي، ت 311هـ[5].

---

(1) انظر: التثبيت 121/1، وقارن: "الرد على النصارى" ص9، والتثبيت 161/1 و"الرد على النصارى" ص20، والتثبيت 111/1، و"الرد على النصارى" ص24، والتثبيت 101/1 و"الرد على النصارى" ص29، 32 والتثبيت 112/1 و"الرد على النصارى" ص33، وانظر: التثبيت 1/8-9، 85 وقارن: "الدين والدولة" ص108- 109 والتثبيت 88/1 وقارن "الدين والدولة" ص104، وأخيرًا انظر: التثبيت 98/1، 151 وقارن: "الدين والدولة" ص203، ففي كل هذه المواضع نلاحظ أن الأفكار متطابقة والألفاظ والجمل متقاربة، والترتيب والسرد متشابه إلى حد كبير.

(2) انظر د. عبد الراضي عبد المحسن: "منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية"، ص61.

(3) لا نعرف عنه سوى أنه من المتكلمين، صنفه ابن النديم ضمن "المعتزلة ممن لا يعرف من أمره غير ذكره" وذكر ابن تيمية أنه كان من علماء النصارى وأسلم على بصيرة بعد الخبرة بكتبهم ومقالاتهم، ولم يكن طامعًا في مال أو جاه، وإنما كان إسلامه عن عدم اقتناع بالدين الذي نشأ عليه، فاعتنق الإسلام، وبين ابن النديم أن هذه الرسالة في الرد على النصارى وتثبيت النبوة. راجع: "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح 312/2 وما بعدها، طبع المدني بالقاهرة بدون تاريخ، والفهرست 246/6، والمرجع السابق ص59- 64، والفكر الإسلامي في الرد على النصرانية د. عبد المجيد الشرفي ص148 الدار التونسية للنشر، 1986م.

(4) انظر مقدمة محقق هذا الكتاب ص28، 29، ومنهج ابن تيمية في دراسة النصرانية ص61، 63.

(5) هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، متكلم فيلسوف، كانت الشيعة تدعيه وكانت المعتزلة تدعيه، لكنه أقرب إلى الشيعة، ذكره ابن المرتضى في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة وقال:
=

وقد أفاد منه القاضي في دراسته للملل والنحل، وأشار إليه عند حديثه عن الثنوية، يقول: "ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى النوبختي في كتابه الآراء والديانات"(1) كما استعان به في حديثه عن النصرانية لدقة صاحبه؛ "فقد كان المشار إليه في معرفة المذاهب"(2) وكذلك "لأنه موثوق بحكايته"(3).

وقد ذكر المسعودي هذا الكتاب وصاحبه، وقال: "إنه تناول فيه مذاهب الهند وآراءهم"(4)، كما ذكره ابن تيمية عند حديثه عن الشيعة، الذين تأثروا بالمعتزلة (5).

ويتضح من ذلك أن الكتاب، كان له شأن في بابه، وكان موسوعة دقيقة في الفلسفات والديانات، ومن كلام القاضي نفهم أن صاحبه لم يكتف بالسرد فقط، بل كان ناقدًا فاحصًا، على الرغم من أن الحسن بن موسى لم يتمه(6).

2- كتاب لأحمد بن الحسن المسمعي(7).

أشار إليه القاضي ولم يصرح باسم الكتاب، عند حديثه عن الثنوية، يقول: "وذكر

=

"إن محلـــه في العلـــم والاطلاع على المذاهب بخلاف محل غيره"، وقال عنه صاحب روضات الجـــنات: كان من أفاضل رأس الثلاثمائة الهجرية وله كتب في النقض على المخالفين، ومن أشهر كتـــبه "الآراء والديانات"، وقال عنه صاحب الفهرست: "لم يتمه"، وكتاب "فرق الشيعة" نشرته دار الرشاد ط1/ 1992م بتحقيق د. عبد المنعم الحفني.. انظر ترجمته في:

- الفهرست لابن النديم ص251- 252، والمنية والأمل ص88.
- أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين العاملي – دمشق 1936م 44/5- 45.
- روضـــات الجـــنات في أحـــوال العلماء والسادات للخوانساري ص288- 289 طبعة إيران 1382هـــ.
- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 327/1 نشر دار المعارف.

(1) المغني 9/5.

(2) شرح الأصول الخمسة ص291.

(3) المغني 9/5.

(4) مروج الذهب 101/3 دار المعرفة بيروت 1983م.

(5) انظر: منهاج السنة النبوية للإمام ابن تيمية، تحقيق د. رشاد سالم – نشر مكتبة ابن تيمية – ط3/ 1409هـــ -ج72/2، ج 46/10.

(6) انظـــر إشـــارات القاضي إلى هذا الكتاب في: المغني 18/5، 19، 71، 72، 152، 155 وشرح الأصول الخمسة ص291، وتثبيت دلائل النبوة 225/1.

(7) لم أقف على ترجمة له.

أحمـــد بن الحسن المسمعي فرقة أخرى، يقال لها: المقلاصية"[1] وذكره أيضًا عند حديثه عـــن التـــشابه بين المقلاصية والمانوية – وهما فرقتان من فرق الثنوية – فيقول: "حكى المسمعي أنهم يذهبون مذهب المنانية"[2].

3- كتابا أبي عيسى الوراق[3]

1- كتاب "المقالات"

يقول القاضي في حديثه عن الثنوية: "وحكى أبو عيسى عن أكثرهم.."[4] و"قال الـــوراق في كتابه"[5]: ولم يشر القاضي إلى اسم الكتاب صراحة، والذى يجعلنا نرجح أنه يقـــصد هـــذا الكتاب في نصوصه هذه وغيرها، هو أن الوراق صنف في العقائد والملل، كـــتابين، هما: "المقالات" و"الرد على الثلاث فرق من النصارى"، وكتاب المقالات قد اقتبس منه العلماء، وذكره بعضهم نصًّان وهم يتحدثون عن الأديان[6].

وبعـــضهم نقل عنه دون ذكره[7]. أما الكتاب الثاني فقد وقفه صاحبه على دراسة النصرانية بفرقها الثلاث فحسب.

---

(1) المغني 9/5.

(2) المرجع السابق 18/5، وانظر ص19، 20 من المرجع نفسه.

(3) هـــو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، كان من المعتزلة ثم تحول عنها إلى الشيعة. ويشير بعض المفكرين إلى أنه كان مانويًا، ثم أسلم ثم اتهم بالإلحاد والزندقة، وصنف الكتب في نقض الإسلام والطعـــن في النـــبوات.. اختلف في تاريخ وفاته فقيل سنة 247هـــ، وذهب بعض المحدثين (د. الشرفي) مستندًا إلى عدد من الأدلة أنه توفي سنة 297هـــ، راجع ترجمته في:

- الفهرست 473.
- مقدمة كتابه "الرد على الثلاث فرق من النصارى" لديفيد توماس باللغة الإنجليزية ص9-31.
- المذهب الدهري عند العرب لحسني يوسف الأطير، ص108-114.
- "الفكر الإسلامي في الرد على النصرانية" د. عبد المجيد الشرفي، ص143.

(4) المغني 10/5.

(5) المـــرجع السابق 11/5، وعند حديثه عن المزدقية وهي من فرق الثنوية يقول: "حكى الوراق أن قولهم كقول كثير من المانوية.." السابق 16/5.

(6) انظر: البيروني "الآثار الباقية عن القرون الخالية ص277، 284-285، تحقيق ادوار سخاو ليبتسج 1923م.

(7) انظر: الشهرستاني الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، نشر دار المعرفة بيروت 244/1، 249.

2- كتاب "الرد على الثلاث فرق من النصارى"

وهو من أهم الكتب التي وضعت في حقل الجدل الديني، وله مزية السبق في ذلك، وقد كان هذا الكتاب حتى سنة 1992م مخطوطًا ضمن رد يحيى بن عدي اليعقوبي عليه، إلى أن نشره – ولأول مرة – نشرة تركيبية الأسقف David Thomas عالم الأديان بجامعة كمبردج (نشر الجزء الأول من هذا الكتاب مع ترجمته إلى الإنجليزية، وقدم له بدراسة ضافية وأظهر قيمته العلمية وقدم بذلك خدمة جليلة للبحث العلمي)[1].

وقد ذكر القاضي هذا الكتاب وهو يتحدث عن النصرانية، يقول: "ولأبي عيسى الوراق كتاب عليهم"[2] والآن، وقد وقعت أيدينا على هذا الكتاب (نشرة D.Thomas) يمكننا القول: إن القاضي قد أفاد منه، إفادة كبيرة، وخصوصًا في حديثه عن التثليث ونقد القول بالأقانيم، وإن كنا لا نجد إشارة إلى هذا الكتاب إلا الإشارة السابقة عن الوراق، وإننا لنجد بالمقارنة – اتفاقًا تامًا في الفكرة وتقاربًا شديدًا في الألفاظ والتعبيرات، فلنلاحظ النصوص الآتية ونقارن بينها، يقول القاضي في حديثه عن الاتحاد: "ومعنى اتحد أنه صار من اثنين واحد.. وربما جعلوا بدل "اتحد" "تجسد" وربما قالوا: "تأنس" و"تركّب""[3].

وفي نفس القضية يقول الوراق: "وربما جعلوا مكان اتحد" "اتوحد" ومكان قولهم "اتحاد" "اتوحاد" ومعنى هاتين اللفظتين عندهم واحد، يذهبون بذلك إلى أنه صار من اثنين واحد، وربما قالوا: "تأنس" وربما قال بعضهم "تجسد" وبعضهم يقول "تركّب""[4].

ومثال آخر، يقول القاضي: "واختلفوا بعد اتفاقهم على أن الاتحاد أمر حادث به صار المسيح مسيحًا، ثم اختلفوا في ذلك الفعل: ما هو ؟ وعلى أي وجه كان ؟ فقال بعضهم: إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج، وقال بعضهم، اتخذته هيكلاً ومحلاً، وقال بعضهم: حلّت فيه فدبّرت به وعلى يديه، وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلوة إذا نظر فيها،

---

(1) وقد نشرته مطبعة جامعة كمبردج 1992م، ومما يذكر أن الجزء الثاني من كتاب يحيى ابن عدي في الرد على أبي عيسى الوراق، كان قد نشره المستشرق E. Platti مترجمًا إلى الفرنسية سنة 1949م بفرنسا.

(2) تثبيت دلائل النبوة 198/1.

(3) المغني 82/5، 83.

(4) كتاب الرد على الثلاث فرق من النصارى بتحقيق وتقديم David Thomas ص68.

وقـــال بعضهم: على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله في الطينة"[1].

ولـــنقارنه بقول الوراق: "وأجمعوا جميعًا أن الاتحاد فعل حادث، به صار المسيح مـــسيحًا ثم اخـــتلفوا في ذلك الفعل: ما هو ؟ وعلى أي وجه كان ؟.. فزعم بعضهم أن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به، وقال بعضهم: إنها ظهرت فيه كما يظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلـــك كله ولكن على معنى أن الكلمة ظهرت في ذلك الجسد كما تظهر صورة الإنسان ويرى وجهه في المرآة المجلوّة النقية"[2].

والأمـــثلة كثيرة والدلائل متعددة، ولعل هذين المثالين كافيان، ونحيل إلى مواضع أخرى، غير ما سبق، يمكن الرجوع إليها[3].

4- كتاب "جواب قسطنطين عن الرشيد" لأبي الربيع محمد بن الليث[4]:

وهـــو كتاب بعث به هارون الرشيد الخليفة، إلى قسطنطين ملك الروم، وهو من إنـــشاء أبي الربيع، وكما ذكر القاضي أن هذا الكتاب أرسله الرشيد مع رجل من المعتزلة وأنـــه موجود في رسائل تاج الأصفهاني[5] المتوفى سنة 322هـــ، والكتاب في توحيد الله وانفراده بالقدم، وصدق نبيه ﷺ[6].

---

(1) المغني 83/5.

(2) الرد على الفرق الثلاث من النصارى ص70.

(3) قـــارن – مثلاً – المغني 82/5 مع الرد على الفرق الثلاث ص68، وتثبيت دلائل النبوة 94/1 مع الـــرد على الفرق الثلاث ص66، والمغني 82/5 مع الرد على الفرق الثلاث ص74، والمغني 5/ 86، 87 مـــع الـــرد علـــى الفرق الثلاث ص130، والمغني 99/5 مع الرد على الفرق الثلاث ص132، والمغني 101/5 مع الرد على الفرق الثلاث ص146.

(4) هـــو أبو الربيع محمد بن الليث الخطيب الكاتب القرشي، كاتب فقيه متكلم، ذكر ابن النديم هذا الكـــتاب بـــنفس العنوان، وقد نشر بعنوان "رسالة أبي الربيع محمد بن الليث إلى قسطنطين ملك الـــروم" بتعلـــيق وشـــرح أســـعد لطفي حسن، مطبعة الحلبي بمصر 1936م. راجع ترجمته في: الفهرست 175، والوافي بالوفيات للصفدي تحقيق س. ديدرينغ، نشر فراتر شتانيز بقيسباون ط2 1981م، 379/4-380.

(5) انظـــر: ترجمته في معجم الأدباء 420/6 لياقوت، فقد ذكر له كتابًا باسم "مجموعة الرسائل" ولعله هو المقصود هنا، انظر: تثبيت دلائل النبوة 77/1.

(6) تثبيت دلائل النبوة 77/1.

5- كتب أبي عثمان الجاحظ[1]:

استعان القاضي بتراث الجاحظ في مختلف القضايا المتعلقة بعلم مقارنة الأديان، ولا عجب في ذلك، فالجاحظ من الرواد في تصنيف الكتب، في هذا الحقل العلمي ويمتاز – فضلاً عن ذلك – بالدقة والثبوت في المناقشة والتحليل والمجادلة.

ومن كتب الجاحظ التي صرح القاضي بالإفادة منها:

أ – المختار في الرد على النصارى[2]:

ذكره القاضي صراحة عند حديثه عن قول النصارى في أم المسيح عليهما السلام، يقول: "وأنت تجد ذلك في كتاب "المعونة" وفي كتاب الجاحظ على النصارى"[3] وذكره أيضًا في موضع، فقال: "... فأما المسألة لهم والرد عليهم فكثير، فمن ذلك كتاب الجاحظ"[4].

وقد أشار إليه في بعض القضايا الأخرى واقتبس منه نصوصًا مطولة[5]، وأحيانًا لم يشر إليه، لكننا نستطيع الوقوف على مواضع إفادته منه، دون عناء وجهد[6].

ب – "الرسالة العسلية":

وهي حتى الآن في حكم المفقودة، أشار إليها القاضي – في معرض حديثه عن النصرانية – بقوله: ".. وكتاب آخر له يعرف بالرسالة العسلية"[7].

---

(1) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ،، أحد كبار علماء المعتزلة، تنسب إليه فرقة "الجاحظية" من فرق المعتزلة، له تصانيف كثيرة وتوفي عام 255هـ. انظر ترجمته في: المنية والأمل 58-60، وفضل الاعتزال للقاضي ص275-277، والأعلام 74/5.

(2) نشره – أولاً – يوشع فنكل 1344هـ بمصر، وأعيد طبعه سنة 1382هـ، ونشره عبد السلام هارون في ذيل الجزء الثالث من مجموعة رسائل الجاحظ مكتبة الخانجي 1979م، وأخيرًا حققه وعلّق عليه د. محمد الشرقاوي ونشرته دار الصحوة بمصر ودار الجيل بيروت 1991م، والنشرة الأخيرة المحققة سيكون اعتمادنا عليها.

(3) تثبيت دلائل النبوة 148/1.

(4) المرجع السابق 198/1.

(5) انظر: المغني 107/5-110 وقارن المختار في الرد على النصارى ص80-85.

(6) راجع – مثلاً –: المغني 81/5، وشرح الأصول الخمسة ص 291، والمحيط بالتكليف 224/1، وقارن: المختار ص68، والمغني 151/5، وقارن: المختار ص54، والمحيط بالتكليف 225/1، وقارن: المختار ص80، 81.

(7) تثبيت دلائل النبوة 198/1، وانظر: المغني 149/5.

جـ- حجج النبّوة:

وهـــذا الكتاب يبحث في النبوة وتثبيت دلائلها، لم يشر إليه القاضي صراحة لكنه قال: "... ولهذا تجد أبا الهذيل وعمرو بن بحر الجاحظ... يدعون في كتبهم التي صنفوها في النبوة"[1] مما يرجح أنه اطلع عليه.

د - كتاب الحيوان:

أشـــار إلـــيه القاضي - كمرجع له - عند حديثه عن دلائل نبوة محمد ﷺ يقول القاضي: "فأما أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ رحمه الله، فإنه يذكر في كتاب "الحيوان" انقضاض الكواكب وذكر ما فيه من الآية والحجة في النبوة"[2].

6- كتاب "الرد على النصارى" لأبي جعفر الإسكافي[3]:

أشـــار إليه القاضي عند الحديث عن "قول النصارى في مريم"، وكذلك عند ذكره الكتب، التي تناولت المسيحية؛ تحليلاً ونقداً[4].

7- "كتاب" لأبي القاسم البلخي[5]:

ذكره عند الحديث عن مسألة إنكار النبوة والطعن في القرآن، بيد أنه لم يذكر اسمه

---

(1) تثبـيت دلائـل النبوة 511/2، وقارن: التثبيت 5/1 مع حجج النبوة 16/2 ضمن كتاب رسائل الجاحظ اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، وقد نُشر على هامش كتاب الكامل، للمبرد، القاهرة، 1906م.

(2) تثبيت دلائل النبوة 69/1.

(3) هـو أبـو جعفـر محمـد بـن عبد الله الإسكافي من المعتزلة وأحد أئمتهم، تنسب إليه طائفة (الإسكافية)، كان عالمًا فاضلاً، توفي عام 240هـ.. راجع في ترجمته:
- المنية والأمل 66، وفضل الاعتزال للقاضى ص285.
- الأعلام 221/6، ولسان الميزان 221/5.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 148/1، 198.

(5) هـو أبـو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي من معتزلة بغداد، وهو عالم بالكلام والفقه ومذاهب الناس والأدب، ذكر له صاحب المنية والأمل مناظرة مع يهودي فقطعه، ومناظرة أخرى مع سوفسطائي، ووضعه في الطبقة الثامنة توفي 319هـ، وقيل 322هـ واهتدى به أناس كثير من خراسان. راجع في ترجمته:
- المنية والأمل ص74-75، وتاريخ بغداد 384/9.
- ولسان الميزان 255/3، والأعلام 65/4، 66.

يقول: "ولقد قال أبو القاسم البلخي في كتابه الذي نقض به اعتراض ابن الراوندي.."[1].

8- "كتب" لأبي الحسن الاسفندياني[2]:

قال عنه القاضي: "وله كتب كثيرة في العلم، ولعل أكثرها في خزانة الوقف بالري.. وهو من أعلم الناس، أو من أعلمهم بنبوة رسول الله ﷺ وبآثاره وبأخلاقه وشريعته"[3].

وشخص كهذا لا بدّ أن يكون القاضي قد أفاد منه واطلع على كتبه هذه، خصوصًا وأنها كانت سهلة المنال بالنسبة لقاضي قضاة الري وما حولها.

9- كتاب "المعونة" لابن الأخشيد[4]:

أشار إليه القاضي عند حديثه عن مريم وقول النصارى فيها فقال: "وقد قال ابن الأخشيد هذا عنهم في المعونة.. وأنت تجد ذلك في كتاب المعونة"[5].

وقال عندما ذكر الكتب التي ردت على النصارى: "ولأبي بكر أحمد بن على ابن الأخشيد قطعة حسنة في كتاب المعونة"[6].

10- كتابا أبي علي بن خلاد البصري[7]:

أحدهما يسمى "كتاب الأصول" والآخر يسمى "كتاب الشرح" وهذا الكتاب لم يتمه، أشار إليهما القاضي عند الحديث مسيحية المسيح ومراحل تطورها: "وهذا الكلام موجود في أصول ابن خلاد وفي شرحه"[8].

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 548/2 وانظر 62/1، 63 من المرجع نفسه.

(2) هو أبو الحسن على بن محمد بن بكر الأسفندياني المعتزلي، وضعه ابن المرتضى في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة.. المنية والأمل ص85.

(3) تثبيت دلائل النبوة 521/2.

(4) هو أبو بكر أحمد بن علي الأخشيد، كان يتكلم على مذهب المعتزلة، ومن زهادهم، وكان حسن الفصاحة وله معرفة بالفقه، اختلف في وفاته قيل 320هـ، وقيل: 326هـ وقد أشار ابن النديم إلى مجموعة كتب أخرى له.. انظر: الفهرست 245-246، والمنية والأمل ص85.

(5) تثبيت دلائل النبوة 148/1.

(6) المرجع السابق 198/1.

(7) هو أبو علي محمد بن خلاد البصري ينسب إلى أدب ومعرفة، وهو من أصحاب أبي هاشم الجبائي وتلاميذه، توفي قبل سنة 350هـ .. راجع في ترجمته: المنية والأمل ص88، والفهرست 247، 248.

(8) تثبيت دلائل النبوة 198/1.

ب- كتب الطعن في النبوّات:

وهـذه الكـتب قـد وضعها أصحابها للطعن في القرآن الكريم والنبوات، يقول القاضـي: "لتعلم كذب الحداد[1] وأبي عيسى الوراق[2] والحصري[3] وابن الراوندي[4].. ولكـل هـؤلاء كتب يطعنون فيها على الأنبياء"[5] وقد صرح القاضي بأن "هذه الكتب منقوضة قد نقضها غير واحد من المعتزلة"[6].

ويحدد كتب كل واحد من هؤلاء فيقول: "فمن كتب الحداد في هذا الشأن كتابه "الجـاروف" وكـتابه "الأركان"، وكتاب الحصري "في تسوية أصحاب الكلام والعوام"، كـتاب "الزمردة" وكتاب "غريب المشرقي" وكتاب "حنين البهائم" لأبي عيسى الوراق، وكتاب "التاج في القدم" لابن الراوندي و "الزمردة" و"الفريد" و"التصفح" وكتاب "نعت الحكمة" في الطعن في حكمة الله، وكتاب "الدامغ"[7] يطعن فيه في القرآن، وغير ذلك من كتبهم"[8].

وقـد اطلع القاضي على هذه الكتب، ورد عليها، وشغل ذلك مساحة كبيرة من كـتابه "تثبيت دلائل النبوة"، والجزء السادس عشر من كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل".

---

(1) هو عمر بن زياد الحداد أبو حفص الصوفي النيسابوري قيل: إن اسمه عمر بن مسلم، كان أعجمي اللسان توفي سنة 265هـ، وقيل: 267هـ وقيل 270هـ بنيسابور.. انظر: السمعاني "الأنساب" 78/4، والانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخياط ص149.

(2) سبقت ترجمته.

(3) لم أقف على ترجمة له.

(4) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراونديّ من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار زنديقًا، من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، صنف في الطعن على النبوات والقرآن والانتصار لليهود والثنوية وغيرهما، وقال القاضي: "يقال: إنه تاب آخر عمره" ت 298هـ. راجع ترجمته في: فضل الاعتزال للقاضي ص299، والمنية والأمل ص77-79، والأعلام 267/1، والفهرست ص4 (الملحق)، وفيات الأعيان 54/1-55، ولسان الميزان 323/1.

(5) تثبيت دلائل النبوة 51/1.

(6) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(7) يبدو أن هذا الكتاب مشترك بينهم، يقول القاضي "وسموا الكتاب الذي ضمنوه هذا – يقصد الطعن في النبوة – وأمثاله كتاب الدامغ" راجع التثبيت 357/2.

(8) المرجع السابق: نفس الصفحة.

جـ- كتب دلائل النبوّة:

لقد صنف العلماء المسلمون كتبًا متعددة في دلائل النبوة وأعلامها والرد على من طعن فيها ومجادلة "البراهمة" منكرى النبوة، وقد أفاد القاضي من هذه الكتب، لكنه لم يشأ أن يذكر كل المواضع – أو أكثرها – التي أفاد فيها منها، نظرًا لكثرتها، من جانب، وتعدد هذه الكتب وانتشارها، من جانب آخر.

لكنه أشار إليها عند الحديث عن البشارات بنبوة محمد ﷺ في الكتاب المقدس وتصريح القرآن الكريم بذلك.. يقول: "وللعلماء فيه كتب مفردة، مثل أحمد بن يحيى بن المنجم المعروف بالنديم[1]. ومثل أبي عبد الله محمد بن زيد الواسطي الكاتب[2] ومثل أبي بكر الزهيري الكاتب[3]، ومثل ابن قتيبة[4]، وغيرهم، فإنهم ذكروا تلك المواضع من تلك الكتب – يقصد كتب اليهودية والمسيحية- وما فيها من البشارات والإشارات[5]، لكنه لم يذكر كثيرًا من هذه البشارات واكتفى بالإحالة إليها، "فإن أردتها وجدتها، وإن كان فمعك ما يغنيك"[6].

(1) هو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن علي المنجم من معتزلة بغداد. كان متكلمًا خطيبًا زاهدًا، ذكره ابن المرتضى في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، توفي سنة 327هـ .. انظر ترجمته في: المنية والأمل 75، والفهرست 206، ومعجم الأدباء 146/4، بيد أن الذين ترجموا له وذكروا مؤلفاته، لم يذكروا كتابًا له في دلائل النبوة ولكننا نجد إشارة في كتاب د. الشرفي (الفكر الإسلامي.. ص 162) إلى أن له رسالة في نبوة محمد ﷺ وصلتنا مع رد لقسطا بن لوقا وآخر لإسحاق بن حنين عليها، ولعل هي التي أفاد منها قاضي القضاة.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي المتكلم المعتزلي، ينتمي إلى الجبائية توفي 306هـ، له من الكتب "إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه"، ولم يذكر ابن النديم كتابًا له في النبوة ودلائلها. انظر الفهرست ص 245.

(3) لم أجد له ترجمة.

(4) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري، كان عالمًا في كثير من العلوم، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد وولي قضاء الدينور فنُسب إليها. توفي سنة 276هـ، والكتاب الذي أخذ عنه القاضي هو "دلائل النبوة" أشار إلى اسمه ابن النديم.. انظر ترجمته في: الفهرست ص115-116، ووفيات الأعيان 42/3-44، ولسان الميزان 357/3، والأعلام 137/4.

(5) تثبيت دلائل النبوة 352/2.

(6) المرجع السابق: 353/2.

د – كتب شيوخه[1]:

أكثـــر القاضي النقل عن شيوخه، والاعتماد على آرائهم والاقتباس من كتبهم ولم يحـــدد اســـم الكتاب الذي يأخذ عنه – غالبًا –، إلا أنه استعان بآرائهم وفلسفتهم في مختلف القضايا الكلامية والفلسفية والشرعية والفقهية، وخصوصًا قضايا أصول الدين، ولم يقـــصر أخذه عنهم على دراسته للأديان فحسب، ولم يجد في ذلك حرجًا، بل إنه كان يفتخر بنقله عنهم[2].

يقـــول: "ولم نأل جهدًا أو عيبًا، فيما أوردناه في هذا الكتاب – يقصد المغني – نقلاً عن كلام الشيوخ خصوصًا من كلام أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله"[3] وغالبًا ما كان ينقل عنهم بالمعنى دون الإشارة إلى كتبهم أو ألفاظهم نصًا.

وفي الحقـــيقة يصعب حصر المواضع، التي نقل فيها القاضي عن شيوخه هؤلاء، وغيرهم[4] وهو بصدد الحديث عن الأديان، ونكتفي بالإحالة إلى أهم المواضع، التي أفاد فيها من هؤلاء الشيوخ الثلاثة[5].

هـــ– كتب الفلسفة

في الحق لم يشر القاضي إلى كتب الفلاسفة – يونانيين وإسلاميين – إلا رسالة لم يذكـــر اسمهـــا للكـــندي الفيلسوف[6]. لكنه أشار إلى أسمائهم، فذكر أرسطو وأفلاطون والكـــندي والرازي وغيرهم، ووجه حملة عنيفة ضدهم – وضد الفلسفة اليونانية عامة، وفلسفة أرسطو خاصة.

---

(1) لـــيس كـــل هـــؤلاء جلـــس إليهم القاضي لطلب العلم، فبعضهم توفي قبل مولده، ولكنه يقول "شيوخنا" و"مشايخنا" يريد أنهم شيوخه في المذهب وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

(2) انظر: المغني القسم الثانى من الجزء العشرين ص257.

(3) المـــرجع السابق: نفس الصفحة، ويقصد أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم، وأبا عبد الله البصري، وقد سبق التعريف بهم.

(4) أمـــثال: أبي الهذيل، والشحام، وأبي إسحاق بن عياش – وهو شيخه في الدرس –. انظر: شرح الأصول الخمسة ص289، 294، وتثبيت دلائل النبوة 657/2.

(5) راجـــع: المغني 80/5، 91–95، 106، 111، 126–127، 140–141، و73/15، 112، 123، 127، و9/16، 27، 94–95، 111، 126، 139، 414، والمحـــيط بالتكلـــيف 223/1، وتثبيت دلائل النبوة 64/1، و529/2، 640.

(6) انظر: التثبيت 631/2.

ولا شـك أنـه أفـاد من كتب الفلسفة في حجاجه مع أهل الأديان، فقد كان ضروريًا أن يستعمل أسلحة خصومه في الرد عليهم، خاصة وأن علماء الملل الأخرى، قد تـسلحوا بالفلـسفة والمـنطق، واستخدموا الأقيسة المنطقية في مجادلاتهم وفي كتبهم[1] فـتوجب علـى القاضي أن يتعرف على أسلحة خصومه، فيدرس الفلسفة والمنطق ويلم بجوانبهما.

ونجد هذا واضحًا في منهجه الذي سلكه في دراسة الأديان، على نحو ما سيأتي.

و – كتب التاريخ والسيرة

ممـا لا شك فيه أن القاضي أفاد من كتب التاريخ والسيرة النبوية، خلال تناوله للأديـان ومعالجـة كـثير من المسائل المتعلقة بها، ولم يكن في ذلك صعوبة، فالتراث الإسلامي حافل بالمؤلفات التاريخية وكتب السيرة، وما من حضارة كان الاهتمام الشديد بالـتاريخ وتصنيف الكتب العديدة فيه، من أهم سماتها وخصائصها، مثلما كانت الحضارة الإسلامية.

ولقـد أدرك القاضي أهمية التاريخ لما له من قيمة علمية – خصوصًا – في حقل الجـدل الـديني والتأريخ للأديان، فطالع التراث التاريخي وساعده ذلك في تكوين آرائه وإصدار أحكامه في كثير من القضايا في دراسته للديانات، ومن أهمها:

- المـراحل الـتي مرت بها المسيحية تاريخياً، من المسيح، ومروراً بالقديس بولس، وتأثير ذلك في صياغة عقائدها وتعاليمها[2].
- تأثير الدولة الرومانية في الديانة النصرانية ودخول العقائد والطقوس الرومانية إليها، بحيث أصبحت – كما يرى القاضي – امتدادًا للحضارة الـرومانية والفلسفة اليونانية، لا يخلو من أثارة من علم النبوة[3]، وهذا ومثله كثير.

ولا بـدّ أن يكون القاضي قد طالع كتب السيرة، وهو يصنف كتابه "التثبيت"، ففيه يستعين كثيرًا بهذه الكتب، وإن لم يصرح.

(1) قارن: أحمد أمين " فجر الإسلام" ص25-28، 299، و"ضحى الإسلام" 9/3.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 156/1 وما بعدها.

(3) انظر: المرجع السابق 163/1، 174، وسيأتي الحديث عن كل ذلك تفصيلاً إن شاء الله.

ز – كتب الأدب

وقـــد كان لهذه الكتب – بصفة عامة – أثرها الواضح في فصاحة لغته وتهذيبها وســـلامة أسلوبه وقوة عبارته، ومن الكتب التي أشار إليها كتاب "ثغرة وثعلة" لسهل بن هارون بن رهبونة[1] صاحب المأمون الخليفة، وقد جعله على ألسنة الطير والبهائم، وذكر فـــيه حكم العرب كما صنع ابن المقفع[2] في "كليلة ودمنة" [3]، ووضّح السبب الذي من أجلـــه وضـــعه صاحبه فقال: "كأنه ما أراد إلا تشكيك أهل الديانات وأتباع الأنبياء ﷺ عليهم في أديانهم"[4].

والـــبيروني يـــتفق مع القاضي، فعند حديث الأول عن كتاب ابن المقفع؛ يقول: "فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب "بروزيه" فيه، قاصدًا تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكـــسرهم، للدعوة إلى مذهب المنانية، وإذا كان متهمًا فيما زاد، لم يخل عنه مثله فيما نقل"[5].

ونجـــد صـــاحبنا بـــين حـــين وحين، يتجلى ذوقه الأدبي، فيأتي ببعض الأبيات الـــتي توضح فكرة أو تؤكد حجة أو برهانًا، فهو يذكر لأبي الطيب المتنبي[6] المتوفى سنة

---

(1) كاتـــب فارســـي بلـــيغ حكيم اتصل بخدمة المأمون وتولى خزانة الحكمة له.كان شعوبيًا شديد التعـــصب للفرس على العرب، وقد ذكر صاحب "فوات الوفيات" أن اسم الكتاب السابق "ثعلة وعفرة" وليس كما أثبته القاضي، توفي بعد سنة 200هـــ.

انظـــر ترجمته في: فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي – تحقيق د. إحسان عباس – نشر دار صادر بيروت 2/84-85، ومعجم البلدان لياقوت 4/258.

(2) هـــو عبد الله بن المقفع، من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، وأصله من الفرس كان مجوسيًا قبل إسلامه، اتُهم بالزندقة وقُتل بها، وكتاب"كليلة ودمنة" هو أشهر كتبه الـــتي تـــرجمها، توفي سنة 142هـــ. راجع ترجمته في: لسان الميزان 3/366، ودائرة المعارف الإسلامية 1/282، والأعلام 4/140، والفهرست 172.

(3) انظر تثبيت دلائل النبوة 1/72.

(4) السابق: نفس الصفحة.

(5) تحقـــيق ما للهند من مقولة ص123، طبعة حيدر أباد الدكن – الهند 1958م، وانظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـــ1/204.

(6) الـــشاعر المعروف، والأبيات في مدح كافور الإخشيدى.. انظر شرح ديوان المتنبي.. منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ص56.

354هـ عند دراسته للمانوية إحدى فرق الثنوية يقول "... ومن ذلك أخذ أبو الطيب قوله:

فكم لظلام الليل عندك من يدٍ   تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء تسري إليهم   وزارك فيه ذو الدلال المحجب(1)

خامسًا: مصادر لرجال الأديان المخالفة

طالع القاضي كتب علمائهم، لكنه لم يصرح بأسمائهم إلا واحدًا، وهو أحد رجال الدين المجوس، ذكره عند الحديث عن المهدي المنتظر عندهم، يقول: "... هذا الذي أتيقنه مما قد ذكره أذرباذ بن أميذ الموبذ (2) في وصفه أبشاوثن (المهدي المنتظر عندهم)(3). وقال عند حديثه عن بعض مسائل المسيحية: "كما قد وجدته في كتبهم وفي إقرارهم"(4).

سادسًا: الخبر الشفهي

وهو الخبر الذي يقترب من حد التواتر، أو الرواية التي تأتي عن ثقات وليس الخبر الشائع على ألسنة العوام؛ لأنه لا يصلح – غالبًا – أن يكون مادة علمية أو مصدرًا موثوقًا، وهذا النوع من المصادر نجده عند القاضي كثيرًا، مثل قوله "حُكي لي" و"حُكي أن" و"ذكر فلان" و"حدثني بعض أهل العلم" فمثلاً عندما تحدث عن التثليث، يقول "مثل ما حكي لي عن قرة الملكي وهو رئيسهم"(5). وفي موضع آخر يقول: "وذكر أهل فارس أن جمشيد الملك أول من عظم النار"(6).

سابعًا: البيئة التي عاش فيها

وبالإضافة إلى المصادر السابقة يمكن أن نقول: إن بيئة القاضي مثلت له مصدرًا

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص289-290.
(2) الموبذ هو رجل الدين المجوسي.
(3) تثبيت دلائل النبوة179/1، وعند حديثه عن التثليث، يقول: "حكيْنا ذلك عن بعض المتقدمين منهم".. راجع المغني 105/5.
(4) تثبيت دلائل النبوة 168/1.
(5) المغني 144/5.
(6) السابق 155/5، ومثل ذلك انظر: التثبيت 77/1، 177، والمغني 137/16، وشرح الأصول الخمسة ص294.

مهمًا في دراسته للأديان، خصوصًا الأحداث السياسية والاجتماعية والدينية ومخالطة أصحاب الأديان الأخرى، والاحتكاك بهم والتفاعل معهم[1].

وقد عاش القاضي فترة ليست بالقصيرة في بغداد والبصرة، وهما ملتقى التجار والمفكرين من الملل والعقائد الأخرى، واحتكاكهم مع المفكرين المسلمين، ووجود أماكن مخصصة للجدل والمناظرة، وإقامة حلقات خاصة بذلك[2].

ومن كلام القاضي نستنتج أنه نزل ميدان الجدل الديني وناظر علماء الملل المخالفة، وإن كان لم يصرح متى ناظر ؟ ومع من كانت المناظرة ؟ وفي أي مكان ؟، يقول عند حديثه عن قضية النسخ عند اليهود: "فما بالهم(اليهود) يفزعون من النظر في معجزاته ﷺ، ويهربون من المناظرة في ذلك، وهل في الأدلة الدالة على فقد سكون أنفسهم إلى ما هم عليه، أقوى مما هو عليه من الهرب والنفار من النظر في المعجزات"[3].

وفي موضع آخر يقول – عن نفس القضية: – "ومتى قالوا: وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء.. قلنا: إن هذا مما لا سبيل لكم إليه، فلو كان كذلك لشاركناكم في العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة، فكيف يصح لكم ذلك" [4]. لكن الكتب والمطولات لم تحفظ لنا مجادلات ومناظرات شفهية مشهورة للقاضي خلاف ما ذكره هو.

كل ذلك – وما سبق من مصادر – لا بدّ أن يكون قد رفد القاضي بمادة لا بأس بها، أفادته وأعانته وهو يؤرخ للأديان ويقارن بينها، وينتقد بعضها.

---

(1) قارن: المغني 118/16.

(2) انظر: تاريخ الإسلام السياسي والاجتماعي والثقافي والديني للدكتور حسن إبراهيم حسن.. مكتبة النهضة المصرية ط3/1976 جـ2/347، 348.

(3) المغني 134/16.

(4) شرح الأصول الخمسة ص582، وانظر كذلك ص580 من نفس المرجع.

الفصل الثاني

منهج القاضي في دراسة الأديان

تأريخًا.. ومجادلة.. ومقارنة

المبحث الأول: مدخل لدراسة منهج القاضي.
المبحث الثاني: أصول المنهج.
المبحث الثالث: تأثير الاتجاه الاعتزالي على منهجه في الأديان.

المبحث الأول: مدخل لدراسة منهج القاضي

من الشائع في الأوساط العلمية وبين باحثينا المعاصرين دراسة مناهج المفكرين المسلمين؛ أو دراسة مناهج الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والكلامية. هذا فيما يتصل بآراء هؤلاء المفكرين وتلك المذاهب الفلسفية الكلامية فحسب، أما معالجة مناهجهم في دراسة الأديان، فهي قليلة[1] بالقياس إلى الدراسات المتعددة، المقدمة في شتى فروع الفكر الإسلامي، وكان التركيز الأكبر في كثير منها على دراسة المناهج الجدلية، ولم يعيروا الجوانب التاريخية الوصفية في دراسة الأديان ما تستحقه من اهتمام.

واستيفاءً لما تقتضيه دواعي البحث العلمي وسدًا لبعض النقص، نشير – بإيجاز – إلى **أهم مناهج دراسة الأديان في الغرب وما تعانيه من مشكلات** ونحيل إلى مراجع للزيادة والتوسع.

ومن مناهج دراسة الدين في الغرب: **المنهج التاريخي:**

وقد اعتمد هذا المنهج على الأدلة المادية في دراسة الأديان مثل الحفريات والتأمل في الآثار ودراستها ومحاولة استنباط النتائج منها، ولم يعتمد أصحابه على الروايات كلية، الصحيحة منها أو الباطلة، ولم يضعوا الثقة التامة في الكتاب المقدس، لأنهم قرأوه قراءة جديدة ووجدوا تناقضاً واختلافاً بينه وبين النسخ المتقدمة[2].

وقد ارتبط المنهج التاريخي في دراسة الأديان منذ نشأتها في الغرب وحتى وقتنا هذا، بمعظم المناهج الأخرى التي استخدمها علماء الغرب في هذا الصدد، حتى إنهم في أغلب الأحيان يسمون علم الأديان أو مقارنة الأديان بتاريخ الأديان، فارتبط بالمنهج الفلولوجي وأصبح يسمى المنهج التاريخي الفلولوجي Philological Historical Methed،

---

(1) انظر مثلاً: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، للدكتور محمود حماية (رسالة دكتوراه منشورة).

– منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، د. "عبد الراضي عبد المحسن" رسالة ماجستير، بكلية دار العلوم/جامعة القاهرة، 1990م.

– منهج ابن القيم في دراسة الأديان "سعاد مسلم" رسالة ماجستير بكلية البنات – جامعة عين شمس.

– منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة للإسلام حتى القرن الخامس الهجري، د. مختار عطا الله، رسالة ماجستير، بكلية دار العلوم/جامعة القاهرة، 1991م.

(2) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب في القرن العشرين ص43-44، صفية عبد الله بري، رسالة ماجستير بمكتبة كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية، إسلام أباد، 1994م.

وصـــار علمًا مستقلاً منذ القرن التاسع عشر، ومن أشهر رجاله العالم الفلولوجي الألماني Max Muller الذي اشتغل بالدراسة التاريخية الفلولوجية لبعض الكتب المقدسة والأساطير الهندوكية وخصوصًا "رج فيدا"، فبحث أصل الكلمات ومعانيها ودلالاتها ؛ وخاصة أسماء الآلهـــة، ثم خـــرج بنظـــريته المـــشهورة، وهي أن الأديان نشأت حول عبادة الطبيعة وتشخيصها[1].

وقد نشأ هذا المنهج – في الغرب – بعد إقصاء اللاّهوت، ومحاولة جمع المعلومات عن الأديان الأخرى بعيدًا عن التأثر اللاهوتي، لأن لاهوتييهم درسوا الأديان المخالفة لهم، لأجل هدمها في معظم الأحيان، لا لمعرفتها، فشعر علماؤهم بالحاجة الشديدة إلى معرفة هذه الأديان، لا عن طريق اللاهوتيين، فظهر المنهج التاريخي وصار هدفه دراسة الأديان، دراسة وصفية تاريخية للحقائق الدينية والوقوف على نشأة الأديان المختلفة وتطورها[2].

وقـــد نال المنهج التاريخي هناك، أهمية كبيرة، كما يقول بعضهم[3]، لأنه لا يمكن دراســـة الأديان في العالم وفهمها فهمًا صحيحًا دون الاستعانة بالدراسة التاريخية للنشأة والنمو والتطور الدائم، لكل دين على حدة.

ومنها المنهج المقارن:

وهـــو منهج أساس في دراسة الدين في الغرب، وقد احتفى علماؤهم – عمومًا – بالمـــنهج المقـــارن واعتبروه منهجًا علميًا جديدًا ومفيدًا، واستخدموه في مجالات علمية عديدة، وحقق نجاحًا واسعًا، ولذلك وظفه العلماء في دراسة الأديان، وربطوا من خلاله بين حقائق دينية كانت منعزلة عن بعضها، فأعطى نتائج مهمة، في هذا الصدد.

وترجع أهمية دراسة العلوم بصفة عامة، ودراسة الأديان بصفة خاصة إلى اعتمادها علـــى المنهج المقارن، فهم يرون أن الاحتجاج من قبل وجهة نظر واحدة هو ابتعاد عن

---

(1) انظـــر: مناهج دراسة الدين في الغرب ص47 وقارن: E. James, Comparative Religions, London 1961, P: 24

(2) انظر: السابق ص46.

(3) انظـــر: Frank Whaling, "ed" Contemporary A pproaches to the study of Religion, vol: I, pp: 36–37, Berlin, 1984
وهـــذا الـــباحث من كبار علماء الأديان في الغرب وهو يعمل بجامعة أدنبرة، وقد أشرف على تحريـــر هـــذا الكتاب المنشور في مجلدين بمدينة برلين الألمانية. وراجع: مناهج دراسة الدين في الغرب ص53–55.

أصول العلم[1] فالذي يعرف شيئًا واحدًا لا يعرف شيئًا"[2].

وقد شجع أصحاب التطور – وعلى رأسهم دارون – على استخدام المنهج المقارن في كثير من فروع العلم، فأدى ذلك إلى تطبيق العلماء، لهذا المنهج في دراسة الأديان، وافترضوا أنه يمكن – بهذا المنهج – الكشف عن أسباب نشأة الحقائق الدينية، ولشعورهم بأهمية هذا الافتراض أنشأوا كراسي في بعض الجامعات لدراسة الأديان دراسة مقارنة، وألزموا الطلاب بدراستها وامتحانهم فيها[3].

وقد ارتبط المنهج المقارن بعلاقة وثيقة مع المناهج الأخرى في دراسة الأديان، التي استعانت به من أجل الوصول إلى نتائج علمية دقيقة، واعتبر العلماء أن مجال المقارنة هو مجال دراسة الدين ككل، فمثلاً استخدمه علماء الاجتماع في إجراء مقارنات بين جماعات عديدة من حيث العبادات والعقائد الجماعية، وكذلك فعل علماء النفس فعقدوا مقارنات بين أحلام المرضى (عقليًا ونفسيًا) وبين الأساطير والأديان الشرقية، ووجدوا – على حد قولهم – تشابهًا بينهما، وبناءً على ذلك أثبتوا اللاشعور الجماعي الموروث، وكذلك الأمر فقد استخدمه الأنثروبولوجيون في دراسة العقائد والعادات لدى الجماعات البشرية المتعددة، واعتمد عليه أصحاب الفونومنولوجيا – وسيأتي الحديث عنها – حيث جمعوا الظواهر الدينية المقدسة في الأديان المختلفة، وعقدوا مقارنات بينها وخرجوا منها بنتائج عديدة[4].

ومنها المنهج الأنثروبولوجي[5] والاجتماعي Anthroplogical and Socialogical approach.

استخدم علماء الغرب في القرن التاسع عشر المنهج الأنثروبولوجي في دراساتهم للأديان، وقد اعتمد الأنثروبولوجيون أنفسهم في دراسة الأديان على نظرية التطور

---

(1) راجع: مناهج دراسة الدين في الغرب ص54-55.

(2) انظر: Eric. J. Sharpe, Comparative Religion A History, New York, 1975, p: 31

(3) انظر: Louis Jordan, Comparative Religion – Its Genesis & Growth, Edinburgh, 1905 p: 59 و: مناهج دراسة الدين في الغرب ص55.

(4) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب في القرن العشرين ص56-57.

(5) الأنثروبولوجيا: تعني "علم الإنسان" وهو علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته وطقوسه ودياناته، انظر: المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة 1979م ص24، و Encyc. Britannica, Art. Anthropology, Chicago 1981.

الداروينية واستمدوا منها منهجًا يبنون عليه دراساتهم للأديان، لأنهم لم يستندون إلى معطيات أي دين، في تأسيس منهج ملائم لدراسة الأديان فأصبحوا ماديين، وصار الدين في رأيهم – واعتمادًا على الداروينية – شيئًا كسائر الأشياء، يخضع للتطور والارتقاء، بعد أن كان دينًا منزلاً[1].

وعلى كل حال اتجه أصحاب المنهج الأنثروبولوجي إلى البحث عن نشأة الدين وتطوره، وكانت آراء كثير منهم ونظرياته، عن النشأة والتطور مؤسسة، في المقام الأول، على نظرية التطور، كما سبق.

وقد تعددت هذه الآراء والنظريات واختلفت فيما بينها، بل وصلت إلى حد التناقض أحيانًا، فلما رأى العلماء عدم التوصل إلى نظريات يقينية، غيروا مسار بحثهم إلى دراسة وظيفة الدين في المجتمع، أو الدور الذي يقوم به ومدى تأثيره على الأفراد والجماعات[2].

وقد استعان الأنثروبولوجيون في دراستهم للأديان، بالمنهج المقارن – كما سبق – خصوصًا في بحثهم عن نشأة الدين، فقد أخذوا بيانات ومعلومات متفرقة من مجتمعات بشرية متعددة ونظموها ورتبوها في ضوء افتراضاتهم المسبقة واستنتجوا سلسلة من التطورات، فقرروا أن الدين بدأ من البساطة ثم تطور إلى التعقيد، أو العكس بدأ من التعقيد وانتهى بالبساطة، وفي ذلك يقول أحد رجالهم: "أخذتُ الأدلة من مجتمعات

---

(1) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب ص63، و"مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب" بحث في حولية الجامعة الإسلامية العالمية العدد الأول 1414هـ - 1993م ص198، د. دين محمد صاحب. وقارن: Eric. J. Sharpe, Ibid pp47-48

(2) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب ص72-82، ويلاحظ أن المنظور الإسلامي للأنثروبولوجيا، يختلف عن مفهوم الغرب لهذا العلم، فالقرآن الكريم والسنة النبوية تحدثا عن أصل الإنسان وكيفية خلقه، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ... ﴾ [سورة البقرة: 30] وقال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ... ﴾ [النساء: 1]، وقد فصل العلماء القول في هذه القضية، وللتوسع انظر: المبحث القيم "الإنسان في الإسلام" ضمن كتاب الفلسفة الإنسانية في الإسلام، للدكتورة سهير فضل الله، نشر المكتب العربي للخدمات العلمية، القاهرة 1990م. ونظرية التطور عند مفكري الإسلام.. دراسة مقارنة للدكتور محفوظ عزام، دار الهداية، ط1986/2م.

عديدة، حيث أبعدت الدلائل من محتوياتها الأصلية، ونظمتها حسب التطور"[1].

وقد استخدم أيضًا المنهج الاجتماعي في دراسة الدين في الغرب، ويلاحظ أن دراسة علماء الاجتماع الغربيين للدين تختلف عن دراسة اللاهوتيين، لأنهم يدرسون الدين من خلال دراسة المجتمعات، لا من خلال النصوص المقدسة، وينظرون إلى الدين بوصفه مظهرًا من مظاهر سلوك الجماعة، وقد قرروا في النهاية أن للدين دورًا في حفظ الجماعات البشرية على مر العصور، كما درسوا – بأدوات المنهج الاجتماعي – المجتمعات البدائية والمتحضرة، من أجل التوصل إلى نظريات حول نشأة الدين ووظيفته والتفاعل، الذي ينشأ بين الدين والمجتمع، وعمومًا فإن نظرياتهم تقوم على التفسير التعسفي المقلل من شأن الدين ومكانته[2].

فهم يرون مثلاً أن الدين – سواء من الناحية العقيدية أو من ناحية العبادات والسلوك – قد نشأ نتيجة الظروف العامة للجماعة ؛ كالبيئة والحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكما يتطور الناس من حال إلى حال، فكذلك الدين ؛ يوضح ذلك – في رأيهم – أن الأمم البدائية آلهتها بدائية، وعقائدها ساذجة، كعبادة الأسلاف، والأمم المتحضرة آلهتها متحضرة – على حد قولهم – لأنها تميل إلى الوحدانية، وتعتبر الإله خبيرًا عالمًا قادرًا، وقد أصبح هناك علم الاجتماع الديني، الذي يقوم أساسًا على دراسة العلاقات الاجتماعية الناتجة عن عقائد دينية وتطورها[3].

وما ينبغي الإشارة إليه هو أنه ليس هناك وجود حد، يفصل ما بين المنهج الأنثروبولوجي والمنهج الاجتماعي، فكلاهما متداخل مع الآخر، وكل منهما يفيد من الآخر، بل إن محاولة وجود فرق بينهما وحد يفصلهما، هو عمل غير علمي[4].

ومن مناهج دراسة الدين في الغرب **المنهج النفسي** Psychological Approach

والسيكولوجيا بوجه عام، تقوم على دراسة السلوك الإنساني، والتدين مظهر من مظاهر سلوك الإنسان، فصار التدين والتجارب الدينية موضوع دراسة وبحث في علم

(1) انظر: E. Nothingham, Religion A sociological View, London 1971 p: 14 وانظر: مناهج دراسة الدين في الغرب، ص66.

(2) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب ص89 وانظر تفصيل الحديث عن هذه النظريات في المرجع نفسه ص92-106.

(3) انظر: المرجع السابق ص90.

(4) انظر: "Encyc. of Britannica, Art, Religion"

النفس، في القرن التاسع عشر في الغرب، وظهرت نظريات سيكولوجية أثرت على دراسة الأديـــان وتفسير أسباب نشأة الدين والتجارب الدينية، فذهب البعض إلى أنها نشأت عن الـــشعور بالخوف أو الرغبة أو الرهبة أو الرعب أو الإحباط أو المنفعة أو جميع ذلك معًا، ومن أشهر علماء السيكولوجيـــا الدينية: فرويـــد Freud ، والفيلســـوف الذرائعي وليم جيمس W. James[1].

وقـــد وظـــف Freud، علـــم النفس ومناهجه ووسائل التحليل النفسي في خدمة اليهودية والترويج لعبقرية شعوبها وعنصرية معتقداتها وليّ الحقائق التاريخية، ليصل بها إلى نتائج تخدم اليهودية والقضية الصهيونية، ويهاجم الإسلام – في نفس الوقت – بترديد ما سبق أن ردده المستشرقون[2].

وآخـــر هذه المناهج هو المنهج الفنومنولوجي Phenomonological Approach أو "المـــنهج الظاهراتي" وهو من أحدث المناهج التي تناولت الأديان في الغرب، ويقوم هذا المـــنهج علـــى دراســـة الظاهرة الدينية في الأديان المختلفة، فيدرس – مثلاً – الصلاة باعتـــبارها ظاهرة دينية في جميع الأديان، بصرف النظر عن دراسة الدين من حيث مكان وجوده، وهل هو دين سماوي أو غير سماوي ؟ وبصرف النظر أيضًا عن الزمن الذي ظهر فـــيه هـــذا الـــدين، فهـــو يعنى في المقام الأول، بجوهر الدين وأهميته، وبهذا اكتسبت الفنومنولوجـــيا الدينـــية عالمية لا تصل إليها بقية المناهج الأخرى – في الغرب – حتى المنهج التاريخي نفسه[3].

ولا تبحث الفنومنولوجيا الدينية أو المنهج الظاهراتي أصل وتطور الدين مثل المنهج التاريخـــي والأنثروبولوجي، ولكنها تجمع الظواهر الدينية المتشابهة وتقارن بينها بحثًا عن جوهـــر الدين، وتستمد مصادرها من نتائج تاريخ الأديان، وهدفها الأساس، فهم الدين

---

(1) انظـــر: Eric. Sharpe, Ibid و Encyc. Of Religion, Art "Study of Religion' p: 68 وللتوســـع راجع: مناهج دراسة الدين في الغرب ص109–120، وقد وجهت إلى هذا المنهج انتقادات عنيفة، منها أنـــه لا يقوم على أسس علمية صحيحة، وأن نتائجه ونظرياته ضرب من الظنون، التي لم تثبت ثبوتًا يقينيًا، انظر: السابق ص11.

(2) جـــاء ذلـــك في كـــتابه المترجم "موسى والتوحيد، اليهودية في ضوء التحليل النفسي" ترجمة د. عبد المنعم الحفني، ط2 1978م مطبوعات الدار المصرية للطباعة والنشر، راجع (مقدمة المترجم ص4–22).

(3) انظر: مناهج دراسة الدين في الغرب ص145.

فحسب دون إصدار أحكام تجاه دين ما من الأديان[1].

وتشمل الظواهر الدينية، كل شيء مقدس، فقد يكون هذا المقدس أنهارًا أو جبالاً أو حجارة وأوثانًا، أو إنسانًا مثل الرسول والنبي، أو الملك أو القسيس أو الراهب أو غير ذلـــك، أو بعض الأماكن، وكذلك الإيمان بإله واحد أو آلهة متعددة، أو أفكار الديانات المختلفة عن خلق العالم والبعث والحياة بعد الموت[2].

ويذكر أصحاب هذا المنهج أنهم يدرسون الظاهرة الدينية من جانب التدين بها، أو ما يقوم به المتدينون من أفعال وأقوال وشعائر ولا يبحثون فيما وراء ذلك، فهم يدرسون ما يبدو ويظهر من الدين فقط أو ما يمكن دراسته ووصفه[3].

والواقع أن مناهج دراسة الأديان في الغرب تعاني من مشكلات أساسية، وقد أشار علماء الغرب أنفسهم إلى هذه المشكلات وعنوا بدراستها ومحاولة التغلب عليها، ويمكن لنا أن نذكر أهم هذه المشكلات في نقاط، كما يلي:

1. عـــدم تحديـــد نهائي لموضوع البحث في مجال مقارنة الأديان، وعدم وجود تعريف متفق عليه لهذا العلم، حتى بعد أن صار ذا صبغة أكاديمية متخصصة في الجامعات الغربية، فقد اختلفوا — اختلافًا كبيرًا – في وضع تعـــريف ثابت له أو محاولة تحديد لموضوع البحث فيه، بل إن بعضهم يقـــف عاجزًا عن تحديد ماهيته وموضوعاته. وتلك مشكلة ليست في المناهج المستخدمة فيه فحسب، بل هي مشكلة في نفس وجوده [4].
2. إقـــصاء الجانـــب اللاهـــوتي وتفسيرات رجال الدين، في أي دين من الأديان، وإصرار العلماء الغربيين على ذلك جعلهم يؤكدون مرارًا على أن مـــن يرد الاشتغال بعلم الدين المقارن يجب أن ينسى لاهوتيته، كما أن إصرار هذه المناهج على دراسة الدين دراسة مادية تجريبية، وتناول الظاهـــرة الدينية في ضوء نظرية التطور، التي يعتزون بتطبيقها في مجال

---

(1) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(2) انظر المرجع السابق: نفس الصفحة، وراجع تفصيل المنهج الظاهراتي وأسسه ونشأته وأهم رجاله في الغرب، في المرجع نفسه، ص148-164.

(3) انظر: W. R Comstoch, Approaches to the study of Religion, New York, 1971, p:11.

(4) انظر: مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب، د. دين محمد، ص205.

الأديان[1]، ومع استبعاد الوحي عن دراسة الدين، وهو المصدر الأساسي لفهم الدين ومعرفة حقائقه - كل ذلك جعل هذه المناهج عاجزة عن تحقيق الهدف الذي – على اختلافهم الكبير حوله – يتضمن محاولة فهم الدين، كما أن استبعاد الوحي عن مجال الدراسة سهّل على علماء الغرب التسوية بين الأديان السماوية والأديان الوضعية، وتلك مشكلة أخرى من مشكلات هذه المناهج[2].

3. ومن الأمور الخطيرة التي تزيد من حدة مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب، إصرار هذا العلم على تجنب الحديث عن أفضلية دين على آخر كشرط أساس لقيام هذا العلم، أو بعبارة أخرى تجنب إصدار أحكام معينة على دين من الأديان، ويعنى هذا – في رأي بعضهم – أنه نوع من الإيمان بأن كل دين فيه جانب من الحق، وعلى كل دين أن يأخذ من الآخر ما ليس عنده ويعطيه مما عنده !، والحقيقة أن هذا الشرط ليس فقط غير قابل للتحقيق والتطبيق، بل هو مجاف للعلم نفسه الذي يطيب لأصحابه أن يدعوا إلى التمسك به[3].

وعلى الإجمال فإن النشاط الفكري الغربي في مجال دراسة الأديان تبقى مجرد آراء لا تنتج شيئًا ذا بال، وتبقى مشاكله المنهجية في دائرة المناقشات المستمرة، ما لم يحدد مفهوم علم الدين المقارن وأهدافه تحديدًا واضحًا، وما لم يخضع للمنهج العلمي في أصح صوره بدون تقييده بالقيود المادية والتطورية التي يرفضها العلم نفسه في كثير من الأحيان، وما لم يتبن مبدأ الاستناد إلى الوحي الصادق كمصدر رئيس لفهم الدين، وما لم ينظر إلى مبدأ الألوهية بعيني الاعتراف[4].

أما فيما يتصل **بالمناهج التي درس بها العلماء المسلمون الأديان**، فإننا نجد أنهم قد استخدموا مناهج متعددة وكانوا على وعي باستخدامها وتطبيقها ؛ فقد استخدموا

---

(1) انظر: Erich, Sharpe, Comparative Religion Ahistory "third chapter, Darwinism Makes it Possible" pp: 47–71

(2) انظر: مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب، ص206، 210.

(3) انظر: المرجع السابق ص206.

(4) انظر: المرجع السابق ص207.

المنهج التاريخي[1] واعتمدوا عليه في التأريخ للملل والنحل، واستخدموا المنهج المقارن[2]، وقد نال هذا المنهج أهمية خاصة عندهم، فقد استعانوا به في مقارنة كثير من الأديان بعضها ببعض، وتوصلوا – بهذه المقارنة – إلى نتائج ونظريات على درجة كبيرة من الأهمية العلمية.

كما أنهم سبقوا الغرب في وضع مضمون المنهج الفنومنولوجي "الظاهراتي" وتطبيقه على دراساتهم، وإن لم يتصوروا آنذاك اسم هذا المنهج ومعالمه وأسسه وقواعده كما هو الحال عند الغربيين في العصر الحديث، ومن بين العلماء المسلمين الذين اعتمدوا هذا المنهج الفيلسوف الإسلامي أبو الحسن العامري ت381هـ في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام".

واستخدموا – أيضًا – المنهج الجدلي[3] وقد كان هو المنهج السائد في دراسات كثير منهم للأديان، بل كان في مقدمة المناهج الأخرى، فأغلب من درس الأديان من المسلمين، استعان به في مجادلة أصحاب الملل المخالفة للإسلام، سواء على صفحات الكتب والمؤلفات أو في المناظرات الحية بينهم وبين أصحاب تلك الأديان، ولا شك أن قيام هذه المناظرات يقتضي وجود هذا المنهج القائم على الحوار والمناقشة.

ونلاحظ أن المنهج الجدلي لم يستخدمه علماء الأديان الغربيون، بل تجنبوه وأبعدوه ودعوا إلى التمازج بين الأديان والأخذ والعطاء بينها، وهذا أمر مرفوض جملة وتفصيلاً، فالإسلام يقر بالوجود الفعلي للأديان الأخرى لا بمشروعيتها وحقيقتها كما أنه مرفوض باسم العلم الموضوعي والمنطق السديد[4].

---

(1) اعتمد عليه كثير من العلماء، لكنه ظهر بوضوح عند بعضهم أمثال: الشهرستاني في الملل والنحل، والقاضي عبد الجبار، وابن حزم في الفصل، والبيروني في تحقيق ما للهند من مقولة، والآثار الباقية، وغيرهم.

(2) أكثر العلماء استخدم هذا المنهج لفرط أهميته، حتى إن علم الأديان نفسه سُمِّي بعلم مقارنة الأديان.

(3) جل من كتب في الأديان استخدم هذا المنهج، انظر مثلاً: الجاحظ في المختار في الرد على النصارى، والقاضي عبد الجبار، وعلماء الاعتزال جميعًا الذين درسوا الأديان، وابن حزم، وابن تيمية، وابن القيم، ورحمة الله الهندى في "إظهار الحق"، والمهتدين إلى الإسلام في كتاباتهم المتعددة عن أديانهم السابقة.

(4) انظر: مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب، ص206.

وقد تبنى علماء الأديان المسلمون، منهج "المجادلة بالحسنى" بمعناها القرآني ووسائلها القرآنية من مقارنة وتأريخ وحوار، كل وفق ظروف عصره وواقعه، وبطريقته الخاصة مع كثير من الإضافات المنهجية التي تعد – في حقيقة الأمر – إبداعات علمية رائدة في حقل الأديان، كما تبنوا الاتجاه القرآني النقدي، إزاء الأديان المختلفة التي جادلوها وكتبوا عنها[1]. وأخيرًا نجد أن بعضهم قد استخدم المنهج الأنثروبولوجي والاجتماعي[2] في دراسة كثير من قضايا الأديان.

وليس من شك في أن العلماء المسلمين، كانوا رواداً في معرفة هذه المناهج ووضع بعض القواعد والأصول المنهجية لها وتطبيقها على دراسة الأديان، وإن كان الغربيون – فيما بعد – قد أعطوا بعضها أسماء جديدة وطوروها وتوسعوا كثيرًا في تطبيقاتها.

وقد اعترف الغربيون بفضل هذا السبق، فنرى E. Sharpe – على سبيل المثال – يقول: إن شرف كتابة أول تاريخ للأديان في العالم يختص به الشهرستاني الذي – في رأيه – وصف ونظم مذاهب وفرق وفلسفات الأديان العشرة المعروفة في العالم اعتمادًا على منهج تاريخي سديد لم يستطع أي كاتب نصراني في عصره أن ينتج مثله[3].

وأشادت دائرة المعارف البريطانية بدراسة المسلمين للأديان، وعلّلت ذلك بأنه يرجع إلى سببين:

الأول: هو سبق المسلمين ومعرفتهم بالأديان معرفة تفوق المعرفة الأوروبية.

والثاني: أن دراسة علماء الإسلام احتفظت بالوحي والعقل معًا؛ وهو ما ينتفي وجوده في كثير من الدراسات الغربية للأديان[4].

وقد أشار الدكتور محمد عبد الله دراز[5] من قبل إلى هذه الريادة لعلماء ومفكري الإسلام في مجال دراسة الأديان، وذكر أن تلك الريادة تتميز بطابعين جديدين لم يسبق

(1) انظر: علماء المسلمين وقضية المنهج ص23 ، د. دين محمد، بحث منشور بالجامعة الإسلامية العالمية بباكستان، 1995م.

(2) استعان بهما البيروني في كتابيه: تحقيق ما للهند، والآثار الباقية، وسنعرف ذلك بوضوح، في قادم الصفحات.

(3) "Eric. Sharpe, Ibid p. 11.

(4) انظر: Encyc. of Britannica, vol. 15 p: 615.

(5) انظر له كتاب "الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان" ص14، وهو بحث غير مسبوق – في بابه – فيما أعلم.

إليهما أحد.

أما الأول: فهو استقلال علم الأديان – على أيديهم – عن العلوم الأخرى وشموله لجميع الأديان في عهدهم، بعد أن كان الحديث عن الأديان في العصور السابقة إما مغمورًا في لجة الأحاديث عن شؤون الحياة، وإما مدفوعًا في تيار البحوث النفسية أو الفلسفية أو الجدلية، لكنه أصبح في كتابات المسلمين دراسة وصفية واقعية منعزلة عن سائر العلوم والفنون، وشاملاً لكافة الأديان المعروفة لديهم، فكان لهم بذلك فضل السبق في تدوينه علمًا مستقلاً، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون.

وأما الآخر: - وهو ليس أقل نفاسة من سابقه – فهو أن المسلمين في وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب، ولا على العوائد والخزعبلات الشائعة في الطبقات الجاهلة والتي قد تنحرف قليلاً أو كثيرًا عن أديانها، ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، ويستقونها من منابعها الأولى .. وهكذا بعد أن اختطوه علمًا مستقلاً اتخذوا له منهجًا علميًا سليمًا(1).

وقد شهد الغربيون أنفسهم بدراسة علماء الإسلام للأديان من خلال مصادرها وأسفارها الأصلية وتفسيرات أصحابها لنصوصها وعقائدها وقد مكنهم ذلك من فهم أكثر دقة لهذه الأديان(2). هذا فضلاً عما تميزت به أكثر دراساتهم من النزاهة والأمانة العلمية والحيدة في عرض ومناقشة القضايا ونصاعة الحجة وقوة البرهان والأصالة والعمق.

وقد استخدم القاضي عبد الجبار – كغيره من علماء المسلمين – أكثر مناهج دراسة الأديان ولم يكن في ذهنه استقلال هذه المناهج عن بعضها عند التطبيق، لكنه كان على وعي بوظيفة كل منهج من هذه المناهج والدور الذي يقوم به في إطار دراسة الأديان، مع التركيز على استخدام المنهج الجدلي وتطبيقه على قضايا الدراسة، وقد ذكرنا قبل ذلك أنه وضع كتبًا قائمة بذاتها لدراسة هذا المنهج وآدابه وقواعده(3).

وعلى الجملة يمكنا القول: إن القاضي عبد الجبار، درس الأديان دراسة تاريخية

---

(1) انظر: المرجع السابق ص14.

(2) انظر: G. Haider Aase; Muslim Contributions to the History of Religions (Article) in American Journal of Islamic Social Sciences; vol: No; 3, 1992 p: 415 والحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى لآدم متز ترجمة د. أبو ريدة 55/1، 344.

(3) فقدت هذه الكتب ولم تصلنا وقد أشرنا إلى ذلك عند الحديث عن مؤلفات القاضي في الأديان.

تحليلية وصفية مقارنة، ونقدية جدلية، وقد أظهر تمكنًا علميًا وتقنيًا من استخدام وتطبيق مناهج هذه الدراسة .

ثانيًا: أصول المنهج

درج الباحثون في دراساتهم لمناهج المفكرين أو المذاهب على تقسيم هذه المناهج إلى قواعد وسمات أو خصائص، وفي الحق أنه يصعب – في رأينا – الفصل بين القواعد والسمات كما وردت في دراساتهم، فكل سمة أو خاصية، يمكن أن تكون قاعدة من قواعد المنهج، أو كل سمة يمكن أن تدخل في باب القواعد، وتعد واحدة من تلك القواعد، ونظرًا لذلك، ونظرًا لأن القاضي نفسه كان يطلق على قواعد وأسس منهجه أصولاً[1]. فإننا سنأخذ تسمية القاضي هذه، ونتحدث عن أهم قواعد وسمات منهجه تحت "أصول المنهج" من حيث التأريخ والمجادلة والمقارنة:

الأصل الأول: البدء بتأريخ أصول المقالات ثم فروعها وكذلك نقضها وإبطالها

نهج القاضي في تاريخه للديانات – التي أرخ لها – نهجًا يبدأ فيه أولاً بتأريخ أصول العقائد والمقالات وتصنيفها وترتيبها ترتيبًا دقيقًا وعرضها، ثم يتلو ذلك بتأريخ فروع هذه العقائد وتلك المقالات، وما تفرع عن هذه الفروع من أفكار ومعتقدات جزئية وعرض أسماء الفرق والمذاهب المختلفة للديانة الواحدة، وما تتفق فيه هذه الفرق وما تختلف، فهو يبتدئ بالأصول وينتهي بالفروع والجزئيات[2].

ونجد ذلك واضحًا في دراسته للنصرانية على وجه الخصوص، والأمر كذلك، عن مجادلة الملل والنحل، فمنهجه الجدلي يبدأ بالرد على أصول المقالات وبطلانها، ثم يشرع في تتبع ونقض ما تتضمنه هذه المقالات من جزئيات، وما اختصت به كل فرقة، من مقالة أو معتقد، "وإنما نتكلم في الفروع بعد تثبيت الأصول"[3].

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 116/1، 125، 154، والأصل Originهو ما يبنى عليه الشيء، أو ما يتوقف عليه، وقد يطلق على المبدأ في الزمان أو على العلة في الوجود، والمعنى الأول هو المقصود في هذا المقام. انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص15.

(2) وقد اتبع الشهرستاني – من بعده – هذه الطريقة في التأريخ لكثير من الديانات، انظر: الملل والنحل 211/1، 220، 223، 244.

(3) المغني 142/16.

ومـــن أمثلة ذلك؛ أن القاضي عند تأريخه للثنوية بدأ بذكر جملة ما تذهب إليه من القول بأصلين قديمين[1]، ثم ذكر ما تختص به كل فرقة من فرق الثنوية على تعددها، وما تختلف فيه الفرقة الواحدة[2].

وعند التأريخ للنصرانية، ذكر – في البداية – فرقهم وما اتفقت عليه هذه الفرق، ثم تـــلا ذلـــك بعرض ما اختلفت فيه وقول كل واحدة منها، وركز على قول اليعقوبية – إحدى هذه الفرق – في الاتحاد وطبيعة المسيح[3].

وكـــذلك الأمـــر عندما شرع في المجادلة والرد، يقول في مقدمة الرد على الثنوية: "ونحـــن نـــبين أولاً أصل الكلام في إبطال مذهبهم، ثم نعطف على ما حكيناه فنشير إلى إفساد ما فيه شبهة"[4] وفي أول الرد على اليهود يقول: "نحن نذكر جملة تدلك على جواز النـــسخ، ثم نتتـــبع كـــلام هؤلاء الفرق الثلاثة"[5] يقصد فرق اليهود، وكذلك عند نقده للعقـــيدة المـــسيحية، حـــيث بين في البداية مخالفتهم للمسيح في الأصول، ثم تكلم عن مفارقتهم له في الفروع[6].

وليس من شك في أن هذا الأصل الذي سار عليه القاضي في دراسة الأديان يحقق فائدة علمية كبيرة، وذلك من وجهين:

الأول: أنـــه يعطـــي قارئه منذ البداية تصورًا عامًا للديانة، فيسهل عليه فيما بعد الإلمام بالجوانب المختلفة فيها واستيعابها ككل، وهذا يرتبط بالناحية التاريخية.

الثاني: وهو يتعلق بالجدل والنقد، وتظهر فائدته في أنه – في أكثر الأحيان – يكون نقـــض الأصـــل في ديانة ما ناقضًا لفروعها المختلفة، وقد صرح القاضي نفسه بذلك في معرض رده على الثنوية؛ يقول:" .. إذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين (وهو أساس مقالتهم) وبطل ببطلانه سائر ما فرعوه عليه"[7].

---

(1) انظر: المغني 5/9-10.

(2) انظر: السابق 5/10-21، وتفصيل ذلك يأتي، لاحقاً إن شاء الله.

(3) انظر: السابق 5/80-85، وشرح الأصول الخمسة ص292.

(4) انظر: المغني 5/21.

(5) شرح الأصول الخمسة ص57.

(6) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/145-198.

(7) المغني: 5/24.

المبحث الثاني: نقد النص

تعد النصوص الدينية مثل الحديث النبوي والأسفار المقدسة عند اليهود والنصارى من الوثائق التاريخية، التي ينبغي على المؤرخ القيام بتحليلها تحليلاً منهجيًا، ويطلق "النقد" على تحليل هذه الوثائق لمعرفة صحة ما تتضمنه من كذبه، وسلامته من فساده، وينقسم هذا النقد إلى قسمين[1]:

الأول: النقد الخارجي:

وهو الذي يعنى بدراسة مصدر النص أو الوثيقة والظروف التي كتب فيها وسلسلة رواته، وحالهم بين الجرح والتعديل، وهذا ما يسمى "قوانين ضبط صحة الرواية والإسناد".

الثاني: النقد الداخلي

وهو يتعلق بامتحان مضمون النص ومدى خلوه من التناقض الذاتي، ومن مناقضة الحقائق العلمية المقررة والمبرهنة، والوقائع التاريخية الثابتة.

وقد أقام علماء الإسلام هذا المنهج على أسس علمية دقيقة في علم مصطلح الحديث النبوي، فعنوا عناية كبيرة بطرق تحقيق الحديث رواية ودراية (النقد الداخلي والخارجي)[2]، ويرى الباحث المؤرخ الدكتور فؤاد سزكين أن الأبوة الشرعية لقوانين ضبط صحة الرواية والإسناد تقع في الفكر الإسلامي، وهذا الجانب تنفرد به الحضارة الإسلامية، ولا يعرف له في الحضارات الأخرى شبيهًا[3].

ويعد هذا العلم هو أصل منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه الغربيون[4]، بعد أن وضع له علماء الإسلام شروطًا دقيقة لا بدّ أن يلتزمها ناقد الوثائق التاريخية، كما حددوا قواعد البحث التاريخي وأسسه، التي اتجه علماء الغرب المحدثون إلى العناية بها وتقنينها[5].

---

(1) انظر: "في مناهج البحث منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسى واسبينوزا"، د. محمد الشرقاوي، دار الفكر العربي، 1993م ص13، و: "نقد النص" لبول ماس، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، نشر ضمن كتابه "النقد التاريخي"، ص257-278، دار النهضة العربية، 1970م.

(2) انظر: السابق ص13-14، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام د. النشار ص271.

(3) فؤاد سزكين: محاضرات في تاريخ العلوم، طبعة الرياض 1979م ص43.

(4) انظر: منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي واسبينوزا ص14.

(5) راجع تفصيل هذه الشروط والأسس والقواعد في المرجع السابق ص14-18. ومقدمة ابن خلدون =

ولقد كان (نقد النص) من الأصول المهمة التي بنى عليها القاضي منهجه في دراسة ديانتي أهل الكتاب، فقد قام بتحليل كثير من نصوص أسفارهم تحليلاً نقديًا منهجيًا استهدف به فحص الظروف العامة والخاصة التي أحاطت بكتابتها وحفظها ونقلها، ثم درس موضع أو متن هذه النصوص دراسة نقدية ليعرف واقع هذا المتن ومحتواه في ذاته، وليثبت ما به من تناقضات أو مخالفة لوقائع التاريخ وحقائق العلم.

ونعرض بعض النماذج التي تمثل نقد القاضي – بشقيه – لنصوص أهل الكتاب بإيجاز ونفصل فيها عند الحديث عن جهوده في دراسة أديانهم.

1 – النقد الخارجي

بين القاضي أن التوراة ليست كما تدعيه اليهود من اتصال النقل وتواتره فيها؛ لأنه قد انقطع نقلها وتغير حالها بعد أن غلب بختنصر على بلاد اليهود، وأحرق التوراة وقتل القوم وسباهم، واليهود يقرون بهذه الأحداث، فالنقل ليس ثابتًا متصلاً فيها، وبانتفاء ذلك انتفى إثبات سلسلة الرواة والمخبرين وصفاتهم[1].

أما ما يتصل بالأناجيل الأربعة، فقد أثبت القاضي – أيضًا – عدم التواتر فيها لأن أصحابها بها يخبرون عن خبر غيرهم، ولا يعلم حال المخبر عنه[2] وبين أنه لا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم، ولا يصح الاعتماد على نقلهم، ثم إن هؤلاء الأربعة – أصحاب الأناجيل – لا تعلم النصارى من هم وليس معهم في ذلك إلا الدعوى، بل إن بعض هؤلاء الأربعة ذكر أنه ما رأى المسيح، وقد وضع كل واحد منهم إنجيلاً اعتقادًا منه أن إنجيل صاحبه غفل عن بعض الأشياء، ولم يضبط بعض الأشياء الأخرى، ومنهم من ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره، فكل ذلك – عند القاضي – يطعن في صفة هؤلاء وفي روايتهم ونقلهم[3].

ب – النقد الداخلي

ذكر القاضي أن هناك زيادات في التوراة السامرية، عما في توراة اليهود، والتوراة

=

ص24 وما بعدها، نشرة مصرية غير محققة.

(1) انظر: المغني 134/16.

(2) انظر: المغني 19/16.

(3) انظر: المغني 142/5–143.

التي في أيدي النصارى فيها زيادة ونقصان، وقد ورد في توراة اليهود الحديث عن موت موسى عليه السلام وعن أحوال بني إسرائيل بعده، وهذه كلها زيادات ما أتى بها موسى مما يؤكد تحقق التغيير في مضمون ومحتوى التوراة[1].

كما ذكر القاضي أن الأناجيل تتفق في مواضع وتختلف في مواضع أخرى، وأن في بعضها ما ليس في بعض، وأن فيها من المحال والتناقض البيّن الشيء الكثير، وكثير منها يعرف بطلانه ببديهة العقل[2].

وقد جاء ابن حزم بعد القاضي فدرس – بتوسع أكثر – النصوص الدينية لأهل الكتاب دراسة نقدية موسعة تؤكد اهتمامه واحتفاءه الشديدين بهذه القضية، وتجعله صاحب جهد مشكور في بناء منهج الدراسة النقدية الموضوعية لأسفار الكتاب المقدس، وإن كان البعض يعده رائد هذه الدراسات في الفكر الإنساني كله[3].

الأصل الثاني: تغير الديانات وتبدلها لا يكون جملة واحدة

يرى القاضي أن الأديان لا تتغير دفعة واحدة، ولكن التغيير والتبديل يعتورها شيئًا بعد شيء وحالاً بعد حال، ولا تتغيّر في عصر واحد وإنما في عصور متتابعة، وأحايين متفرقة، حتى يتم تغيرها ويتكامل، فلا يزال أهل الحق فيها يقلون وأهل الباطل يكثرون حتى غلبوا ومات بهم الحق[4].

وقد طبق القاضي هذا الأصل التاريخي في دراسته للنصرانية، فتقصى كيفية تطورها، عبر العصور المختلفة، فذكر أن المسيح عمل بالتوراة ولم ينسخها وكذلك تلاميذه – طبقًا لما جاء في كتبهم – ومازال أصحابه على ذلك بعده، ثم الذين بعد القرن الأول ثم من بعدهم بالدهر الطويل، ثم أخذوا في التغيير والابتداع في الدين وطلب الرئاسة والتقرب إلى الناس بما يهوون، ومكايدة اليهود وشفاء الغيظ منهم وإن كان في ذلك ترك دينهم[5].

---

(1) انظر: المغني 136/16.

(2) راجع: تثبيت دلائل النبوة 154/1، 196-197.

(3) انظر: منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، ص19-46 والفصل لابن حزم 116/1-217، 2/ 2-74.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 152/1.

(5) انظر: السابق 150/1.

ويستمر القاضي في تفصيل ذلك وبيان الدور الذي قام به بولس في عملية التطور، معتمدًا في ذلك على التاريخ ونصوص الكتب – التي حدث فيها نفس الشيء – وسنشرح ذلك في الحديث عن المسيحية.

ويقول القاضي بعد ذلك: "انظر كيف ينسلخ الناس من العمل بشرائع الأنبياء الذين يدعون أنهم عليها ويخرجون منها"(1) ثم ينبه قارئه أن يعتبر بذلك ويكون حذرًا، لأنه رأى تلك السيرة قد بدرت في أمة الإسلام، وكثر فيها من عطل وصايا النبي ﷺ ونبذ سنته وهجر كتابه(2)، كما ينبه الناس بقيمة هذا الأصل وأهميته البالغة "فاعرف هذا فإنه أصل كبير"(3).

وليس من شك في أن القاضي كان رائدًا في التنظير لهذا الأصل التاريخي وتطبيقه في دراسة الأديان والاحتفاء به ولفت الأذهان إليه، وربما لم يسبقه أحد في تصوره أو الإشارة إليه أو استخدامه فيما أعلم، وليس من شك أيضًا في أنه يمكن اعتبار هذا الأصل، نظرية علمية خاصة بالقاضي، في تطور الديانات وما ينشأ فيها من تغيير وما يطرأ عليها من تبديل، عبر العصور والأزمان.

ويتفرع عن هذا الأصل أصل آخر لا تقل أهميته عن سابقه، استعان القاضي، في توظيفه في دراسة الأديان بالمنهج التاريخي والنفسي؛ وهو:

– حرصه على الكشف عن دوافع أصحاب الأديان في الاعتقادات وفي تطور الأديان:

فلم يكتف القاضي بتأريخ الأديان ومجادلة أصحابها والوقوف عند الظواهر لكنه غاص في أعماق النفس الإنسانية للكشف عن الدوافع المستبطنة، التي أدت بأصحاب بعض الأديان إلى اعتناق بعض العقائد المعينة أو إلى تبديل وتغيير عقائدهم الأصلية.

أما الكشف عن دوافع الناس في الاعتقادات، فقد بين القاضي – على سبيل المثال – عند دراسته للثنوية أن الذي دفعهم إلى القول بأصلين قديمين هو اعتقادهم أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلامًا في ذاتها، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذ في ذاتها، والفاعل الواحد لا يكون فاعلاً للحسن والقبيح، فلذلك أثبتوا فاعلين اثنين، يفعل أحدهما الحسن،

(1) انظر: السابق 151/1.

(2) السابق: نفس الصفحة.

(3) انظر: السابق 154/1.

والآخر يفعل القبيح[1].

وعند حديثه عن أهل الأصنام بيّن الدوافع التي جعلتهم يعبدون تلك الأصنام والأحجار، ومن بين هذه الدوافع اعتقادهم أن لله ملائكة، وأنها محتجبة بالسماء، فأداهم ذلك إلى عمل أصنام لها ليروها ويقربوا لها القرابين والذبائح[2].

وأما كشفه عن دوافع التغيير، فقد شرح عند دراسته للاتحاد في النصرانية، أن الذي أداهم إلى الاعتقاد بأن الإله اتحد بالإنسان "المسيح" هو أنهم شاهدوا أفعالاً منه لا تتأتى إلا من الإله، نحو إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، فقالوا لا بدّ من كون الإلهية حالة فيه فأثبتوا الاتحاد[3].

الأصل الثالث: احتفاؤه بتوظيف الاستدلال القرآني

لا شك أن القرآن الكريم – وهو المعجزة الكبرى للرسول ﷺ - لا يتسامى إلى بيانه متكلم أو محتج ولا يناصي أساليب احتجاجه واستدلاله مستدل أو مجادل، وقد ورد فيه من الأدلة والمناهج العقلية ما يقنع الناس على اختلاف أصنافهم وتباين أفهامهم، وتفاوت مداركهم، فلا يرضى طائفة دون أخرى، بل يصل إلى مدارك الجميع، فيجد فيه المثقف بغيته، والفيلسوف طلبته، والعامة غايتهم. ولقد جادل القرآن الكريم الخصوم فأفحم المعاندين وألزم المنكرين وأرشد المترددين الشاكّين، وأقنع الجميع – إلا المعاندين المكابرين – بالدليل القطعي بصحة ما يدعو إليه، وقد نهج في ذلك مناهج وطرقًا متعددة[4].

وقد قام علماؤنا وباحثونا – متقدمين ومتأخرين – بجهد كبير في ذكر أنواع الجدل القرآني وطرق الاستدلال القرآنية والوقوف عليها ودراستها وتصنيفها وتبويبها[5].

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص285، والمحيط بالتكليف 222/1، والمغني 73/5.
(2) انظر: المغني 155/5.
(3) انظر: المحيط بالتكليف 225/1، وقارن: شرح الأصول الخمسة ص298.
(4) انظر: تاريخ الجدل للإمام أبو زهرة، ص59–61، ومناهج الجدل في القرآن الكريم، د. زاهر الألمعي، ص67.
(5) منهم: الإمام عبد الرحمن بن نجم المشهور بابن الحنبلي ت634هـ في كتابه "استخراج الجدال من القرآن الكريم" تحقيق د. زاهر الألمعي ونشر الرياض، 1401هـ، والإمام السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" الجزء الرابع تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم 00 الهيئة العامة للكتاب 1971م، والإمام أبو زهرة في كتابه "تاريخ الجدل" ص59–75، ود. زاهر الألمعي في كتابه =

وسنورد فيما يلي بعضًا من طرق الاستدلال القرآنية في الرد على الخصوم والتي وظفها القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

1 – الأقيسة الإضمارية

وهي التي تحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما ينبئ عن المحذوف، وهي شائعة الاستعمال في الاستدلال الخطابي[1]، ويرى صاحب شرح العقيدة الطحاوية أن "الطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف إحدى المقدمات، وهي طريقة القرآن"[2].

ومن النماذج الدالة على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ﴾[3]، فقد حذفت إحدى المقدمات في المقايسة بين آدم وعيسى عليهما السلام، وكأن سياق الدليل يقول: إذا كان خلق عيسى من غير أب هو ما جعل النصارى تتخذه إلهًا، فالأولى أن يكون خلق آدم من غير أب ومن غير أم مسوغًا لاتخاذه إلهًا، ولأن آدم ليس ابنًا لله – باعتراف النصارى – فعيسى ليس ابنًا أيضًا.

وقد استخدم القاضي هذا الدليل بتمامه في استدلاله على بطلان قولهم في عيسى إنه ابن الله، بل كان هو أول أدلته في هذه القضية، واستخدمه في مواضع غير قليلة من كتبه، واعتبره من أهم الحجج غير المتكلفة والمخالطة للمتكلمين، وأضاف إليه كذلك أنه احتج بخلق حواء من آدم، وخلق الملائكة من غير تناسل وهم لا يأكلون ولا يشربون ولا يتغوطون وليس كذلك حال المسيح، فإن سبيله في ذلك سبيل سائر الناس[4].

2 – القسمة العقلية

وهو أحد أبواب الجدل، يتخذه المجادل حجة لإبطال كلام خصمه، بأن يذكر أقسام الموضوع المجادل فيه، ويبين أنه ليس من خواص واحد منها ما يوجب الدعوى التي يدعيها الخصم[5]، وقد ذكر الإمام السيوطي[1] مثالاً مطولاً على ذلك من القرآن

=

"مناهج الجدل في القرآن الكريم"، ص67-85 وهو رسالة أكاديمية منشورة.

(1) انظر: تاريخ الجدل ص64، ومناهج الجدل في القرآن الكريم ص70.

(2) علي بن أبي العز الحنفي "شرح العقيدة الطحاوية"، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ص23.

(3) سورة آل عمران: 59.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 426/2-427، والمغني 108/5-109.

(5) انظر: تاريخ الجدل، ص67، ونشير إلى أن هذه الطريقة قد انتشرت وشاعت لدى المتكلمين =

الكريم[2]، ونقله عنه كثير من الباحثين[3] ولا وجه لتكراره في هذا المقام.

استخدم القاضي هذا اللون من الاستدلال كثيرًا في حجاجه ومجادلته للمذاهب المخالفة للإسلام، ومن أمثلة ذلك توظيفه له في إبطال قول الثنوية بأصلين هما النور والظلمة، فالقول بأصلين يوجب بطلان حسن الأمر والنهي والمدح والذم وهنا يقول: "لأن الأمر لا يخلو ؛ إما أن يكون أمرًا بالخير أو أمرًا بالشر، فإن كان أمرًا بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمرًا للنور أو أمرًا للظلمة – ولا يجوز أن يكون أمرًا للظلمة لأنها غير قادرة عليه – كما يقولون – ولا يجوز أن يكون أمرًا للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه ... وإن كان أمرًا بالشر فلا يخلو ؛ إما أن يكون أمرًا للنور أو للظلمة والكلام فيه كالكلام في الأول"[4] فقد قسم القاضي الكلام عليهم وأورد الاحتمالات الممكنة، ثم بين أنه ليس في أحد هذه الاحتمالات ما يسوغ قبول قول الثنوية، فأبطله عن طريق هذا الحصر المنطقي للموضوع[5] هذا من حيث الجانب الجدلي في منهج القاضي.

بيد أنه قد وظف هذا الأصل أيضًا في دراسته لتاريخ العقائد وعرضها، ولا شك أن توظيفه هنا يجعل مسألة تاريخ الديانات أكثر دقة وإحكامًا واستيفاءً للجوانب المختلفة للمقالة، ومن أمثلة ذلك عرض القاضي لقول النصارى في "الاتحاد" .. يقول: "لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه ؛ إما أن يقولوا إن الابن من جملة الأقانيم اتحد بعيسى، أو يقولوا: إن المتحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم – ويستمر القاضي حتى ينهي تقسيمه بقوله:– "فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل في الاتحاد"[6].

=

عمومًا وأصبحوا يسلكون بها دروبًا جدلية، تضلل العقل أحياناً وتبدد قواه، في شرحهم للعقيدة الإسلامية، وقد نقدها غير واحد من المتكلمين أنفسهم، انظر تفصيل ذلك في: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، نشر مكتبة وهبة، ط2 1991م، ص193-196.

(1) راجع: الإتقان في علوم القرآن 64/4.

(2) انظر: سورة الأنعام 143-144.

(3) انظر: تاريخ الجدل ص67، ومناهج الجدل في القرآن الكريم ص68، وابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان د. محمود حماية ص 215.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة ص286.

(5) وانظر نماذج أخرى – عديدة – من استخدام القاضي لهذا اللون في: المغني 25/5، 36، 92، 114، وشرح الأصول الخمسة، ص278.

(6) المغني 114/5-115، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص563، والمحيط بالتكليف 218/1.

3 – بيان أن دعوى الخصم خالية من الحجة، وأن البرهان قام على النقيض من ذلك

وقد وردت هذه الطريقة في محاجة إبراهيم ﷺ لقومه: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۚ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝٨٠ وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ ثم بين ذلك ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾[1] فكأن السياق البرهاني هو قول إبراهيم عليه السلام لهم، إن المجادلة والمحاجة لا بدّ أن تبنى على حجة وبرهان، وهذا منتفٍ في مدعاكم، أما أنا فقد قام البرهان على هدايتي إلى طريق الحق والصواب، فَلِمَ لا تقبلون الحق المؤيد بالحجة والبرهان![2]

وقد اعتمد القاضي على تلك الطريقة في إبطال كثير من المقالات، فهو يقوم بشرح هذه المقالات وتفنيدها، ليثبت خلوها من الحجة والبرهان، وعدم استنادها إلى دليل جدير بالاعتبار، ثم يوضح أن الحجة والبرهان الحقيقيين يثبتان نقيض هذه الدعاوى.

فمثلاً عند تفنيده لشبهات الثنوية، الذين يقولون بقدم الأصلين، وأنهما حيان قادران فاعلان، ويستندون في ذلك إلى أن الأجسام قسمان ؛ ذوات ظل، ولا ظل لها، وليس في الأجسام قسم ثالث، فأضافوا الخير إلى النور والشر إلى الظلمة- يبين القاضي أن حجتهم هذه لا تدل على القول بأصلين قديمين حيين، بل إن الحجة والبرهان يبينان خلاف هذا القول، ويثبتان جواز وقوع الخير والشر من النور والظلمة على حد سواء وهذا يبطل ما قالوه[3].

4 – مجاراة الخصم والتسليم الجدلي له لبيان عثرته وبطلان مقالته

وهي التسليم ببعض مقدمات الخصم، مع الإشارة إلى أنها لا تنتج ما يريده هو، بل

---

(1) سورة الأنعام 80-82.

(2) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص80.

(3) انظر: المغني 49/5-50، وانظر نماذج أخرى من استخدام القاضي لهذه الطريقة في المرجع نفسه 59/5، 61، 93، 101-102، 104، 144/15.

هي مساعدة على إنتاج ما تريده أنت، وتمثل هذه الطريقة روح الحجاج القرآني البسيط والحاسم في نفس الوقت[1].

وذلك مثل قوله تعالى، حاكيًا عن الرسل مع أقوامهم: ﴿ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله :﴿ قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ﴾[2]. فقد سلم الرسل بالمقدمة التي بنى عليها الأقوام رفضهم، لكنهم نقضوا النتيجة بقولهم: "ولكن الله يمن على من يشاء" فكأنهم قالوا: ما قلتموه من أننا بشر حق، ولكن ما تريدون أن تبنوه عليه من إثبات أننا لسنا برسل باطل به؛ لأن الله يمن على من يشاء من عباده فلا مانع من أن يمن علينا بالرسالة[3].

وقد استعمل القاضي هذا اللون من الاستدلال كثيرًا في حجاجه ومجادلته لأهل الأديان، ومن أمثلة استعماله له عند حديثه عن صوم الخمسين يومًا في المسيحية وإثباته عدم صحته، لأنه لم يأخذ عن عيسى عليه السلام، بل هو من آثار الوثنيات، لكنهم استدلوا على صحته بأن المسيح قد صام حين أسره الشيطان، أربعين يومًا بلياليها، فجعلوها خمسين يومًا، يسلم القاضي لهم جدلاً فيقول:"هبنا صدقناكم في ذلك، فمن أين وجب عليكم مثل ذلك، والمسيح بعد ما عاد إليكم حين أطلقه الشيطان وبقى معكم فما صام صومكم هذا، ولا أمركم به ولا صام هو وأصحابه إلا صوم بني إسرائيل"[4]. ونلاحظ أن في قول القاضي هذا تسليمًا جدليًا آخر وهو مجاراتهم في قولهم إن الشيطان قد أسر المسيح، فهو يرفض هذا القول وإن لم يصرح بذلك، لكنه وافقهم عليه جدلاً لينقد أصل ما يقولون به.

(1) انظر: مناهج الجدل ص77، وقد أصبحت هذه الطريقة أكثر تعقيدًا لدى المتكلمين حيث ضمنوها قفزات عقلية متوالية، قد تنهك الخصم وتربكه بدلاً من الأخذ بيده ومساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام د. حسن الشافعي ص195-196.

(2) سورة إبراهيم: 10-11.

(3) انظر: تاريخ الجدل، ص73.

(4) تثبيت دلائل النبوة 165/1، وانظر نماذج أخرى لاستعمال القاضي هذه الطريقة من الاستدلال في المغني 49/5، 69، 135، 129/15، 99/16.

والحقيقة إن في مجاراة الخصم اجتذابًا له، وإذا سلمت بعض مقدماته فعليه أن يسلم بالنتائج الصحيحة وإلا وقع في الإلزام[1].

الأصل الرابع: الاستدلال بالواقع المحسوس

اعتمد قاضي القضاة في دراسة الأديان والرد على أصحابها على الاستدلال بالوقائع المحسوسة والمشاهدات الملموسة والحقائق البديهية في الحياة الإنسانية والتي يقر بها الخصوم – أو لا بدّ أن يقروا بها – وذلك لمؤازرة الحجج العقلية والحجج القرآنية في البرهنة والاستدلال والرد[2].

ونلاحظ أن رجال المعتزلة السابقين على القاضي قد استخدموا هذا الأصل كثيرًا في استدلالاتهم، وكثيرًا ما نجد في كتب القاضي إشارات إلى آراء شيوخه ليستعين بها على نقض رأي أو قول لخصومه[3]، وتعتمد هذه الآراء على الواقع الحسي والمشاهدة، وهذا يؤكد أهمية ذلك الأصل في الحجاج مع الخصوم.

ومما يؤكد شدة أهميته وعظم فائدته في الاستدلال، إشادة ابن حزم به ووصفه له بأنه أحد أهم مقومات الاستدلال قاطبة،:"ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا بالمقدمات الحسية ولا يصح شيء إلا إذا رد إليها، وما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط"[4].

وقد أدرك القاضي – قبل ابن حزم – هذه الأهمية البالغة، فما يخلو باب أو فصل من كتاباته عن الأديان، إلا ويستخدم في استدلالاته، الحقائق الواقعية المحسوسة، سواء في ذلك ما يتصل بالجانب التاريخي في منهجه أو الجانب الجدلي أو حتى الجانب المقارن، والحقيقة أن توظيف القاضي الأمثل لهذا الأصل يبين ثقافته الموسوعية والمتنوعة في شتى فروع العلم، فاستخدام هذا الأصل يتطلب إحاطة واطلاعًا واسعًا واعيًا، على مختلف العلوم ليكون الاستدلال به سديدًا والاستعانة به دقيقة.

وأسوق بعض النماذج التي وظف فيها القاضي هذا الأصل، فعند دراسته لقضية

---

(1) انظر: مناهج الجدل ص78.

(2) انظر: مقدمة د. محمد عمارة لرسائل العدل والتوحيد 39/1.

(3) انظر على سبيل المثال: المغني 36/5-39، وشرح الأصول الخمسة، ص289-290.

(4) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الندوة الجديدة بيروت 7/1، وقارن: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، د. محمود حماية، ص184-186.

النسخ ونقض رأى اليهود الذي يرفض جواز النسخ، لأنه يدل على البداء، والبداء لا يجوز على الله[1] أثبت جواز وقوع النسخ بشرائط معينة لا تجعل النسخ بداء؛ منها أن يكون المأمور به غير المنهي عنه، وأن يكون واقعًا من المكلف الواحد في وقتين، فهذا يبطل القول بالبداء ويستدل القاضي على ذلك بما عرفناه من حال الشاهد، فالواحد في خطابه يفصل بين ما يكون برًا وبين ما لا يكون كذلك، فلو أمر بشيء في وقت مستقبل ثم نهى عنه أو منع منه قبل ورود وقته فذلك يعد بداء، أما إذا أمر بشيء مطلقًا في المستقبل ثم بعد قضاء مدة نهي عنه لا يعد بداءً، ويجري تدبير أهل الحكمة هذا المجرى فيما يأمرون به أولادهم وخدمهم ؛ فالآمر ولده بالتأدب والتعلم في أوقات لو نهى الولد عنها قبل مجيئها لوصف بالبداء، أما لو نهاه عن ذلك وقد استوفى العلم أو القدر الذي أراده لم يعد فعله دالاً على البداء[2].

فقد استدل القاضي هنا على صحة ما يذهب إليه من جواز ورود النسخ – وبطلان قول اليهود بمنعه – بمعطيات الواقع المحسوس، الذي يعلمه العقلاء ويسلمون به.

ويرد القاضي على بعض فرق الثنوية التي تقول إن الظلمة موات، والنور هو الحي، والحي لا يريد الشر، لأنه مطبوع على الخير فحسب، بأن هذا القول يحتم أن لا يكون في العالم جاهل، ولا مفكر في حيل أو تدابير فاسدة، ولا نادم على الخير، فهذه الصفات لا تصح إلا على الحي، والظلمة – على قولهم – ليست حية، فلما شهد الواقع بوجود مثل هذه الصفات في الأحياء فسد هذا الاعتقاد[3].

وبالإضافة إلى استخدام الوقائع الحسية في الاستدلال، وظف القاضي "الوقائع التاريخية" أيضًا، وكان لها دور كبير في حججهِ واستدلاله على المخالفين، وأكثر ما استعان القاضي بالوقائع التاريخية كان في تثبيته لدلائل نبوة النبي ﷺ والرد على منكريها، ومن أمثال ذلك: استشهاده بواقعة محاولة اليهود قتل الرسول ﷺ بالصخرة، وهو عندهم مع أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما –وإخبار الله له بما دبره اليهود، ففضحهم الرسول

(1) سيأتي شرح مستفيض لذلك، لاحقاً.

(2) انظر: المغني 109/16.

(3) انظر: المغني 67/5، وانظر أمثلة أخرى في المرجع نفسه 29/5، 30، 40، 60، 68، 77، 75، 15/ 110، 119.

ﷺ بتدبيرهم هذا، وقد علم بذلك الولي والعدو على حد سواء[1].

ومن ذلك أيضًا – والأمثلة كثيرة – اجتماع أهل الكتاب في المدينة على القضاء على الإسلام ونبيه وفشلهم في ذلك، رغم قوتهم وشدتهم وضعف حال رسول الله ﷺ وأصحابه في هذا الوقت[2]. ومنها كذلك حديث القاضي عن الحروب والغزوات التي كانت بين المسلمين والمشركين، وخصوصًا غزوة بدر وغزوة أُحد وما حدث فيهما من معجزات مكنت المسلمين من النصرة والغلبة على الكفار والمشركين، فهذه وقائع تاريخية استدل بها القاضي على صدق النبوة وثبوتها[3].

الأصل الخامس: الإلزام

وهو إلزام الخصم موقفًا شنيعًا، يصعب عليه الرضا به أو الاعتراف بتبعاته، وهو أسلوب جدلي يحرك في نفس الخصم وعقله العوامل التي تدعوه إلى إعادة النظر فيما يقول ويعتقد[4].

ويعد الإلزام من أهم أصول منهج القاضي الجدلي في دراسة الأديان، فهو لا يترك للخصم بابًا يمكن أن يعتل به أو يتخذه شبهة له على صحة قوله، بل الأكثر من ذلك أنه يبين ويؤكد له ما ينطوي عليه قوله من معتقدات ؛ أكثرها فاسد والباقي يفضي – حتمًا – إلى محال، وبالنهاية يدفع ذلك بالخصم إلى مراجعة نفسه فيما يعتقده ويدافع عنه.

وأكثر استعمال القاضي لهذا الأصل في مجادلته للنصرانية والثنوية؛ فالأولى في قولها باتحاد اللاهوت بالناسوت أو الإله – وهو الأب – بالإنسان – وهو المسيح – وتستند في ذلك إلى ظهور الفعل الإلهي على المسيح، وذلك يوجب الاتحاد، وعلى ذلك يلزمهم القاضي القول بأن الله متحد بسائر الأنبياء لظهور الفعل الإلهي عليهم جميعًا عند ادعائهم النبوة، وفي ذلك إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد، وفيه أيضًا إلزام لهم بما لا يعتقدونه وهو اتحاد الله بغير عيسى من الأنبياء لاشتراكهم مع عيسى عليه السلام في نفس العلة[5].

ويمضى القاضي في هذا الإلزام فيوجب عليهم أن يحل اللاهوت في الجماد – كما

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 415/2.

(2) انظر: السابق 401/2-402.

(3) انظر: السابق 403/2-410، 420-426.

(4) انظر: مقدمة د. محمد عمارة لرسائل العدل والتوحيد 42/1.

(5) انظر: المغني 135/5.

يحل في جسم عيسى على حد قولهم -، ولا سبيل لهم يحيلون به حلوله في الجماد إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله في جسم عيسى "وفي ذلك إبطال ما يدعونه من اختصاص عيسى بذلك"[1].

كما ألزمهم القول بتناقض مذهبهم في التثليث، الذي يرون فيه أن الله جوهر واحد ذو أقانيم ثلاثة، والتناقض يكفى في رد هذا القول[2].

الأصل السادس: التفرقة بين الاعتقاد العلمي والظني في إفادة العلم

ونعني بالاعتقاد العلمي أنه الاعتقاد المؤسس على العلم المتحصل بالمعاينة والمشاهدة أو المنقول بالتواتر، والاعتقاد الظني هو المؤسس على الظن أو التقليد أو مجرد السماع أو جميع ذلك معًا، وعلى ذلك فالاعتقاد العلمي يفيد العلم اليقيني سواء آمنا به أو لم نؤمن، أما الاعتقاد الظني فتنتفي عنه إفادة العلم.

وقد وظف القاضي هذا الأصل في مقامين مهمين:

1- دراسة بعض قضايا الأديان.

2- تثبيت دلائل النبوة.

أما في الأول: فقد استخدمه في دراسته لقضية "صلب المسيح"، فاليهود والنصارى على حد سواء – يعتقدون أن المسيح عليه السلام قد صلب – مع اختلافهم في علة الصلب – وأن اليهود هم الذين صلبوه وقتلوه – كما هو معروف وسيأتي بيان القول فيه – وأثبت بطلان هذا الاعتقاد، وأن المسيح لم يقتل ولم يصلب كما يدعون، لأنهم لم يروا حادثة الصلب، فلو علموها بطريق المشاهدة والعيان ونقلت إلى الآخرين نقلاً متواترًا، لكان حالنا مثل حالهم في العلم بها ومعرفتها، ولمّا رجعنا إلى أنفسنا لم نجدنا عالمين مع كثرة المخالطة لهم، والسماع منهم والحرص على البحث والنظر، بل تأكدنا أنهم ليسوا بها عالمين، ولا علم بها معهم، فاعتقادهم ذلك ليس اعتقادًا علميًا يقينيًا، لكنه ظن قائم على التقليد، ومثل ذلك دعواهم أن الخشبة التي صلب عليها، قد أحيت ميتًا بوضعه عليها[3].

وبالأصل نفسه نقض القاضي دعوى اليهود أن موسى عليه السلام خاطب أسلافه

---

(1) انظر: السابق 5/135-136.

(2) انظر: السابق 5/89، وانظر نماذج أخرى من إلزاماته لهم، في المرجع نفسه 5/97، وللبراهمة: في نفس المرجع 15/129.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/124-125.

الذين كانوا معه وهم ستمائة ألف نفر: أن شريعته مؤبدة ولا تنسخ إلى قيام الساعة، فقد ادعت اليهود العلم بذلك، لكننا به غير عالمين، مثل علمنا – نحن – وكل من يسمع من اليهود أن موسى ادعى النبوة وتبليغ الرسالة بما تضمنته من الشرائع والعبادات، فلو كان القول بتأبيد شريعة موسى حاصلاً لكان علمنا به كعلمنا بما سبق، ولأن الأمر ليس كذلك، علمنا وتيقنًا أن موسى عليه السلام ما قاله ولا دعا إليه ولا فرضه، وعلمنا أن اعتقادهم ذلك ليس علمًا وهذا ينقض قولهم(1).

كما استخدم القاضي **هذا الأصل في الرد على المجوس** الذين يزعمون المعجزات لزرادشت، وإثبات بطلان ذلك(2).

وأما الثاني: فقد وظفه القاضي في إثبات صحة نبوة النبي ﷺ، بإخباره عن الغيوب عند ادعاء أهل الكتاب صلب المسيح، فقد أخبر أن المسيح ما صلبوه وما قتلوه **﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ ﴾**(3).

والوجه الذي استدل به القاضي هنا هو أن الصلب لو حدث لشاع في الأمم وعلمه – لا محالة – العقلاء في زمانه ﷺ فكيف يدعى أنه لم يكن، فهذا لا يقدم عليه عاقل فضلاً عن ادعائه النبوة والصدق وأنه يريد من الأمم كلها تصديقه واتباعه، وهو أشد الناس حرصًا على إجابتهم، وكيف اتبعته جماعات من قريش والأوس والخزرج واليهود والنصارى مع كثرتهم في جزيرة العرب، وهم يسمعونه يكذب ويبهت، ويعلم أنهم يعلمون كذبه ؟ والأقوى من ذلك، هو أن أهل الكتاب، وجميع أعدائه – وهم أشد حربًا عليه – لم تقل له: إنك ادعيت الصدق والنبوة ثم كذبت الكذب الظاهر، وبهت الأمم البهت المكسوف فقلت: المسيح لم يقتل ولم يصلب، وهذه الأمم كلها تعلم وقوع ذلك علمًا لا يرتاب به كما تعلم أن موسى وعيسى كانا في هذه الدنيا(4).

فلما نظر أهل البحث والنظر في قوله ﷺ لم يجدوا الأمر إلا كما قال وأخبر، وأن

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 124/1. وقارن: المغني 118/16-119.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 125/1.

(3) سورة النساء: 157.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 132/1.

أهل الكتاب قد قالوا ذلك وهم لا يعلمونه يقينًا، والعلم بأن الاعتقاد هو علم أو جهل أو ظـــن لا يعلمه إلا من صحب المتكلمين والنظارين وانقطع إلى صنعة الكلام ومهر فيها، ولمـــا كان الرسول ﷺ ليس متكلمًا ولا نظارًا ولا كدَّ في صنعة الكلام ثبت أنه ﷺ ما علم ذلك إلا بوحي من عند الله، وهذا من أدلته العجيبة الدالة على صدق نبوته[1].

والحقـــيقة أن القاضي كان على وعي ودراية تامين بهذا الأصل المنهجي وتوظيفه وتطبـــيقه في دراســـته للأديان، كما هو واضح مما سبق، وكان حريصًا على أن يتنبه إليه الآخـــرون ويأخـــذون به، يقول: "وهذا أصل كبير سبيلك أن تعنى به وتكبر مراعاتك له"[2].

الأصل السابع: صحة الدين تعتمد على الحجة والبرهان لا على كثرة أتباعه أو شدته وصعوبته

لا يكون الدين صحيحًا استنادًا إلى كونه ضيقًا شديدًا، لكن صحة الدين تستند إلى الحجة والبرهان[3]، والأمر كذلك فالكثرة لا تكون دلالة في صحة الديانة أو النحلة، وإنما الدليل على صحتها هو قيام الحجة والبرهان ولا شيء غيرهما، سواء أكان أهل هذا الدين أو العاملـــون بـــه قليلاً أو كثيرًا، بل لو كان القائل بالحق رجلاً واحدًا، وقامت له الحجة والدليل لكان أولى بالحق، ولو خالفه جميع أهل الأرض[4]. وهذا كما يقول أمير المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب: "إن الحق لا يعرف بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله، واعرف الباطل تعرف أهله"[5].

---

(1) السابق 122/1.

(2) السابق 125/1، وقارن د. محمد عبد الله دراز في كتابه: "الدين"، ص14.

(3) انظر: السابق 173/1، 186.

(4) السابق 174/1، 211، وشرح الأصول الخمسة، ص61، 62.

(5) تثبيت دلائل النبوة 211/1، والحقيقة أن القاضي كان دقيقًا واعيًا عندما أورد قول الإمام علي هذا في رده – بهـــذا الأصل نفسه – على الحنبلية والشيعة الإمامية في قولهم إنهم كثر وإنهم غلبوا على الـــبلدان، وفي ذلك دلالة على صحة مذاهبهم، ولم يورده للاحتجاج به على النصارى – لتشابه اســـتدلالها باستدلال الحنبلية والإمامية لأنه رأى عدم دقة الاستدلال به عليهم لأنهم لا يأخذون بقـــول علي ولا بالإسلام أصلاً، وعندي أن قول الإمام هذا يصح الاحتجاج به على المخالفين للإسلام، ليس لأن قائله الإمام علي، ولكن لأنه من الحقائق البديهية التي تعرف بأوليات العقول، ولا بدّ أن يسلم بها الخصم ويقرها بكمال عقله.

وقد اعتمد القاضي على هذا الأصل في الرد على دعوى النصارى – في إثبات صحة مذهبهم – أن دينهم يتصف بالصعوبة والضيق، ومع ذلك فقد أجابت إليه ودخلت فيه الملوك الكثيرة والأمم الكبيرة بلا إكراه أو غلبة أو قهر.

فقد رد القاضي على الشق الأول من هذه الدعوى، فأثبت أن هذا الضيق وتلك الشدة لا يدلان على صحة النصرانية، واستعان في تثبيت ذلك **بالمنهج المقارن**، فقارن بين هذا القول وبين الديانات الأخرى، وأثبت أنها أكثر ضيقًا وشدة من النصرانية، فالمانوية مثلاً أضيق من دينهم لأنهم يحرمون أكل جميع الحيوانات وركوبها وإيلامها بكل وجه، بل يحرمون قتل السباع والأفاعي ويحرمون ادخار الأموال، ويوجبون من الصوم والصلاة أكثر مما توجبه المسيحية، كما يحرمون المناكح كلها ولذات النفوس "فينبغي أن يكون دينهم أصح من النصرانية بألف طبقة"[(1)] فلما ثبت عدم صحة دين المانوية – وهو ما تراه النصرانية نفسها – لعدم قيامه على الحجة والدليل، مع كثرة أتباعه ومعتنقيه – فإن بطلان دعواهم هذه أولى.

والأمر كذلك فإن الهند لها عبادة كثيرة وزهد عظيم لا يدانيه أزهد رهبانهم، وتوجب – في دينها – قتل أنفسها وأحيانًا إحراقها وهي على قيد الحياة، وإذا مات الشخص أحرقوه، وقد يحرق معه بعض أصحابه وأحبابه وخاصته وزوجته، فيجب على قول النصارى أن يكون دين الهنادكة أصح من جميع طوائف النصرانية[(2)]، والكلام في ذلك كالكلام في المانوية.

ورد به على الشق الثاني من الدعوى نفسها وهي كثرة أتباع المسيحية، فقرر – أيضًا – أن ذلك لا يدل على صحة ما أوردوه، فالمسيح ابن مريم وأتباعه كانوا قليلين، والروم واليهود هم الأكثر وهم أصحاب الملك، أفيدل ذلك قياسًا على قولهم على كذب المسيح نفسه وتلاميذه ؟[(3)]، لكن الحجة والدليل قاما على صحة ديانة المسيح وتلاميذه رغم قلتهم.

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 211/1.

(2) انظر: السابق 187/1، ومما يجدر ذكره أن ابن حزم يتفق مع القاضي في إيراد هذا الدليل وتوظيفه في الرد عليهم، قارن: الفصل 73/2-74.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 174/1.

الأصل الثامن: توظيف المنطق اليوناني في الاستدلال

لقـــد تمكن كثير من علماء الأديان المخالفة للإسلام، من دراسة الفلسفة وترتيب عقائـــدهم الدينـــية على أصول فلسفية، فأوجدوا لأنفسهم كلامًا منطقيًا دقيقًا، وأتقنوا المناظـــرة والمجادلة، فكان لزامًا على القاضي – والمعتزلة الآخرين– أن يعمدوا إلى دراسة الفلـــسفة والاســـتعانة بها في حججهم وتقوية أقوالهم، لأن الأدلة النقلية في مجال الجدل والمناظـــرة – خصوصًا مع المخالفين – لا تكفي وحدها لإلزامهم الحجة، وإنما تعوزها الـــبراهين العقلـــية، التي تساندها، فأدى ذلك بالمعتزلة إلى دراسة الفلسفة، ليتمكنوا من الـــدفاع عن الإسلام – وهم أصحاب هذا العمل – بنفس سلاحهم[1]، وقد كان نيبرج دقـــيقًا فيما ذهب إليه، من أن المعتزلة قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر، وهـــو الاســـتعانة بما استعانت به الأديان المحيطة بهم، لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفـــضائل، فكان لا بدّ للمعتزلة من دراسة تلك الأبحاث والدقائق حتى يظهر الإسلام بمظهر التحدي ويفوز بما أراد فوزه[2].

وقريب من ذلك أشار إليه محقق[3] الجزء الرابع عشر من مغني القاضي عبد الجبار، فقد ذكر أن القاضي قد اعتمد على المنطق وعلى القياس البرهاني كثيرًا، وبحوث الكتاب ومسائله هي بمثابة أقيسة منطقية متلاحقة، وقد سوغ للقاضي استخدام المنطق ما يقتضيه إقناع المخالفين في الرأي أو العقيدة بما يشبه حججهم، وعلى الجملة لم يكن غير المنطق مسعفًا في تقرير الأدلة وتوثيق البراهين.

ونعـــرض مـــثالاً، استخدم فيه القاضي بعض قواعد المنطق الصوري، وهي قاعدة التناقض أو ما تسمى بالتقابل التام[4] وكان ذلك في رده على البراهمة، منكري النبوة الذين اعـــتلوا بأن البعثة تأتي مخالفة لما في العقول، فبين أنهم لا يميزون بين ما يخالف ويتناقض، لأن العلـــم – علـــى حد قولهم – بوجود النهار يقتضي عدم العلم بورود الليل، والعلم

---

(1) انظر: المعتزلة، زهدي جار الله، ص46–48.

(2) انظر: مقدمة نيبرج لكتاب "الانتصار" للخياط ص58، وقارن: المعتزلة لزهدي جار الله ص49.

(3) الأستاذ: مصطفى السقا: في مقدمته للجزء الرابع عشر من المغني ص: ط.

(4) التـــناقض يكون بين حدين أو تصورين أو محمولين يستحيل حملهما معًا على موضوع معين مثل أبيض وأسود، مذكر ومؤنث، انظر: المنطق الصوري، د. نازلي إسماعيل حسين، المكتبة الثقافية، 1981م، ص87، 88.

بوجود الشتاء ينقض العلم بوجود الصيف وهكذا، ثم قال: "فإنما يتناقض ذلك والوقت واحد والعين واحدة، والمضاف إليه واحد، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض فيه"[(1)].

والحقيقة أن القاضي – وغيره من علماء الكلام – قد احترزوا في استخدامهم للمنطق اليوناني، وقاموا بمحاولات جادة لتعديل بعض جوانبه، ومن العلماء من هاجمه ونقضه، وليس من هدفنا تفصيل ذلك في هذا المقام[(2)]. لكننا نشير إلى أن ابن حزم قد نقد من هاجم المنطق على إجماله، وحث على الإفادة منه ورأى أن قواعده "سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل، وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم"[(3)].

وعلى الرغم من أن القاضي أفاد من المنطق الصوري – في المنهج – إلا أنه هاجم الفلسفة اليونانية وبين أن كتبهم التي وصلتنا منقوصة محورة معدلة بواسطة أصحاب الأغراض والاتجاهات العقائدية المختلفة لتأييد عقائدهم وآرائهم والتشكيك في الإسلام[(4)]. وخص أرسطو نفسه بحملة هجوم عنيفة في كثير من القضايا؛ أهمها اعتقاده أن الشمس والقمر والكواكب عاقلة مميزة سميعة بصيرة، وضارة ونافعة، وكذلك الماء والأرض والنار وكثير من الأشياء الكونية، ولذلك فإن أرسطو – في رأي القاضي – لا معول على ما يقوله وإن كان أصحابه صدقوه، فهو غير كامل العقل!![(5)]. ولقد أكثر القاضي من نقده والرد عليه بأسلوب حاد يكشف عن عدائه الشديد لفلسفة أرسطو وآرائه خاصة، والفلسفة اليونانية بصفة عامة[(6)].

وإذا كان هذا موقف القاضي من الفلسفة اليونانية، وإذا عرفنا جهوده الكبيرة في مجادلة الملل الأخرى وإثبات مناقضتها للتوحيد، والدفاع عن الإسلام فكيف يطيب لبعض

(1) المغني 110/15، وانظر أمثلة أخرى لتوظيف القاضي بعض معطيات المنطق الصوري في شرح الأصول الخمسة ص292، والمختصر في أصول الدين 200/1، وانظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، ص205.

(2) انظر تفصيل ذلك في مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. النشار ص114–228، ونشأة الفكر الفلسفي، د.النشار أيضًا 109/1–110، والمدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، 198–206.

(3) انظر: الفصل 95/2.

(4) تثبيت دلائل النبوة 75/1.

(5) تثبيت دلائل النبوة 78/1–80.

(6) انظر: السابق 75/1، 78، 79، 105، 161، 177، 428/2، 430.

المستشرقين[1] أن يدعوا تأثر المعتزلة في كثير من عقائدهم وآرائهم بالفلسفة اليونانية والفكر اللاهوتي اليهودي والمسيحي، وقد أحسن الظن بهؤلاء بعض الباحثين المسلمين[2] فذهبوا مذهبهم وحذو حذوهم، وأعتقد أنهم لو قرأوا ما كتبه القاضي بقلمه عن أرسطو والفلسفة اليونانية عامة في كتاب "التثبيت" الذي لم ينشر إلا في وقت متأخر، لنقحوا كثيراً من أرائهم وأحكامهم.

والحقيقة إن المقام لا يتسع لشرح هذه القضية واستيفائها، لكن هناك أبحاثًا ودراسات[3] أخرى تحدثت عنها وعالجتها بتوسع، وما يعنينا هو التأكيد على أن القاضي – والمعتزلة المتأخرين – قد استعانوا بالفلسفة اليونانية في مقدمات أدلتهم وأقيستهم وفي بعض الطرق المنطقية الاستدلالية المستعملة في الحجاج، ليردوا على خصوم الإسلام بنفس أسلحتهم وليكون ردهم أكثر إفحامًا وإلزامًا.

لكن القول بتأثير الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي والمسيحي على عقائد المعتزلة وأصولهم، فهذا ليس صحيحًا، على إطلاقه[4].

الأصل التاسع: المقارنة

وهو منهج يسلك سبيل المقارنة والموازنة بين صور مختلفة من الأحداث والظواهر والموضوعات للوصول إلى نتائج وأحكام[5].

---

(1) انظر مثلاً: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ص48 –49، نلينو: في فصل "بحوث في المعتزلة" من كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، نشر دار النهضة العربية 1965م، ص203–204، فون كريمر: نقلاً عن "المعتزلة" لزهدي جار الله، ص32.

(2) منهم: زهدي جار الله: السابق ص20–36، والإمام أبو زهرة: تاريخ الجدل، ص200–202، ود. عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، ص102–107.

(3) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونشأة الفكر الفلسفي 428/1 وما بعدها للدكتور النشار. في علم الكلام الجزء الأول "المعتزلة" للدكتور أحمد محمود صبحي مؤسسة الثقافة الجامعية، ط4 1982م. منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة للإسلام حتى القرن الخامس الهجري، د. مختار عطا الله، ص40–62.

(4) قارن د. صبحي: المرجع السابق ص120–121، ومقدمة د. إبراهيم مدكور للجزء التاسع "التوليد" من مغنى القاضي ص3 تحقيق د. توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد، ونشر المؤسسة المصرية للترجمة والنشر، بدون تاريخ.

(5) انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ص189.

ولقد استعان القاضي في مواضع عديدة من دراسته للأديان بهذا المنهج، بل هو من أهم أصول منهجه، وإذا استعرضنا كتابات القاضي في هذا المجال نجد استخدامه للمقارنة قد أضفى – ولا شك – على هذه الكتابات قيمة علمية ومنهجية على درجة كبيرة من الأهمية، وجعلها مستوفية لمعظم جوانب وجزئيات الموضوعات المختلفة في حقل الأديان، وهذا يبرز ما كان يتمتع به القاضي من معرفة عميقة واطلاع واسع على عقائد الملل الأخرى وعلى مواطن ضعفها؛ تجعل أحكامه على هذه الملل أكثر دقة وشمولاً؛ وآراءه فيها أكثر عمقًا وموضوعية، وتهيئ له القدرة والتمكن من توضيح محاسن الإسلام وشمائله وأفضليته.

وقد تعددت الموضوعات التي استخدم القاضي المقارنة في دراستها، فقد استخدمها في التأريخ لبعض الأديان، مثل مقارنته وجوه التشابه، بين ما تراه فرقة المزدكية – إحدى الفرق الثنوية – وما تراه فرقة المانوية وهي من فرق الثنوية أيضًا[1]. واستخدمه في مجادلة بعض الديانات، فقارن بين قول النصارى في صلب المسيح وقول المجوس إن إبليس قاتل ربه وحاربه[2] – كما سنعرف فيما بعد – كما قارن بين النصارى والصابئة[3]، وقارن بين البراهمة واليهود ورد على منع اليهود للنسخ ببعض ما رد به قول البراهمة[4].

وعندما تحدث عن مسألة الاعتراف والغفران في النصرانية وما تنطوي عليه من أخلاقيات، قارنها بما شرعه زرادشت للمجوس من أصول وفروع وأخلاق، وقارن ذلك كله بأقوال أرسطو وآرائه[5].

كما قارن بين شخصية المسيح في النصرانية وفي الإسلام[6] وكان يستخدم المقارنة – أحيانًا – ليرد بما يتوصل إليه من خلالها على المخالفين[7] ومما تجدر مراعاته، استخدام القاضي للمقارنات التاريخية، حيث قارن بين شخصية ماني صاحب المانوية

(1) انظر: المغني 17/5.

(2) انظر: السابق 79/5.

(3) انظر: السابق 153/5.

(4) انظر: السابق 81/16.

(5) انظر: تثبيت دلائل النبوة 190/1-193.

(6) انظر: تثبيت دلائل النبوة 111/1-112.

(7) انظر: السابق 186/1-188.

ودوره في تغيير بعض العقائد المسيحية، وبين شخصية بولس الرسول وما قام به من تغيير، فاستنتج أنه على الرغم من تشابه شخصيتي بولس وماني وتشابه دورهما، إلا أن ماني أصبح محرفًا ممخرقًا – في نظر المسيحيين، وأصبح بولس، رسولاً ذا شأن كبير[1]، ولعل القاضي أول من أشار إلى ذلك.

ومن أهم ما يذكر في هذا الباب حديث القاضي عن العقائد الرومية ثم مقارنتها بالمسيحية الراهنة، وإثبات أنها تأثرت تأثرًا كبيرًا بعقائد وطقوس الرومان، ولم تتأثر عقائد الرومان بشيء من عقائدها، وقد أجمل القاضي ذلك بقوله – في مواضع متعددة –: "...فإذا تبينت الأمر وجدت النصارى ترومُوا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا"[2]. وهذا هو الحكم تابعه فيه كثير من علماء الشرق والغرب، وسنفصل الحديث عن ذلك، في موضعه إن شاء الله.

وقد اتسع نطاق المقارنة عند القاضي ليشمل المقارنة بين الملل المخالفة للإسلام وبين ما تذهب إليه بعض الفرق الإسلامية، ومن أمثلة ذلك أنه قارن بين المجوس وما تقوله الجبرية[3]، وأثبت كثيرًا من وجوه المضاهاة والمشابهة بينهما[4].

الأصل العاشر: الدقة والأمانة في عرض أقوال الخصوم واستيفائها

لقد التزم القاضي الدقة الشديدة والأمانة البالغة، في عرض أقوال ومعتقدات المذاهب المخالفة واستيفائها بعد تهذيبها وتقويمها، كما اهتم بسوق حججهم تامة غير مبتورة أو منقوصة أو مضطربة، سواء في ذلك ما يتصل بالجانب التاريخي أو ما يتصل بالجانب الجدلي.

ولقد كان ذلك من أهم أصول منهجه في دراسة الأديان، فهو لم يوظفه في دراسة قضية بعينها أو في الرد على قول من أقوال المخالفين بعينه، لكنه سار عليه في دراسة سائر

(1) انظر: السابق 1/169-170.

(2) انظر: السابق 1/158، 168، 173.

(3) الجبرية هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، وزعمت أن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر، وهذا هو أساس مذهب الجبرية، وللجبرية فرق متعددة نشأت نتيجة بعد الاختلافات فيما بينها 00انظر: الملل والنحل للشهرستاني 1/85-91، والفرق بين الفرق للبغدادي ص211-215.

(4) انظر تفصيل القاضي لذلك في: شرح الأصول الخمسة ص287-291، وانظر نماذج أخرى من المقارنات بين الأديان عمومًا في: المغني 5/51، 55، 88،97-99، وتثبيت دلائل النبوة 1/115.

الأديان، التي تعرض لها. ونعرض مثالاً تجلت فيه أمانة ونزاهة وموضوعية القاضي في استيفائه لأقوال الخصوم وافتراءاتهم حتى وإن كان فيها تجريح وإيذاء للمسلمين، وهو عرضه لتأويل القرامطة قولَه تعالى عن البيت الحرام: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ﴾[1].أن من دخل مكة أمن القتل والخوف ثم قالوا: لكننا نرى الناس فيه يخافون ويقتلون، وقد قتلنا المسلمين فيه فقد ظهر – إذن – كذب محمد ومع ذلك اتبعه الناس، ثم يذكر القاضي بعد ذلك قولهم: "لكن أتباع محمد حمير لا يعقلون"[2] ثم تولى بعده الرد عليهم وقطعهم[3].

وقد اعتبر القاضي أن التأريخ الدقيق لبعض الديانات والشامل المستوفي لكافة مقالاتها وأفكارها هو – في حد ذاته – كافيًا للرد عليها ونقضها "فكثير من المذاهب يستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه"[4]، وعندما أطال القاضي في تأريخه للمانوية واستيفاء مقالاتها ذكر أنه قصد ذلك التطويل لأنه يغني عن الحجاج، وإن كان لم يكتف بذلك فراح يحاججهم ويفند مزاعمهم كما سنعرف فيما بعد[5].

وعند مجادلته للديانات والرد عليها نجده – غالبًا – ما ينوب عن أصحابها في صياغة حججها وشبهاتها، بل ربما يستقصيها بأكثر مما لو كلِّف علماؤها بذلك[6]. وفي مقابل ذلك قام هو باستيفاء حججه وأدلته، وقد صرح نفسه بذلك عند إثبات دلائل النبوة والرد على من أنكرها يقول: "... وإنما ذكرت ذلك لأنا أردنا أن لا نخلي ما نقوله

---

(1) آل عمران من الآية 97.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 135/1.

(3) انظر: السابق 135/1-136، والحقيقة إن هذه طريقة المعتزلة في استيفاء أقوال خصومهم، وقد سبق الجاحظُ القاضي عبد الجبار إلى استخدامها، في الرد على النصارى، حتى قال عنه الإمام ابن قتيبة – متحاملاً: إنه – الجاحظ – قصد بذلك تنبيه اليهود والنصارى إلى ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين. انظر: مقدمة د. محمد الشرقاوي لكتاب الجاحظ: المختار في الرد على النصارى، ص13-14 وتأويل مختلف الحديث للإمام ابن قتيبة ص59-60، وقارن: ضحى الإسلام، د. أحمد أمين، 402/1.

(4) انظر: المغني 9/5.

(5) انظر: السابق 15/5.

(6) انظر ذلك – مثلاً – عند إبطاله لمذهب الثنوية في المغني 45/5-53، ولمذهب البراهمة في المرجع نفسه 109/15-146، وشرح الأصول الخمسة ص563، ولمذاهب المسيحية، في المغني 70/5، 99، وتثبيت دلائل النبوة 336/2.

من حجة، وإن كان الناس قد ذكروه"[1]، هذا ومَن يتصفح كتاباته عن الأديان عمومًا يجد التزامه بهذا الأصل واضحًا وجليًا.

الأصل الحادي عشر: ستر المناقب والمعايب أمر غير ممكن وإن اعتمد على قوة السلطان

ونعني بذلك أن القاضي يرى أن العقلاء من الناس لا يحدثون أنفسهم بكتمان معايبهم التي قد كانت وعلم بها الناس، ولا يحدثون أنفسهم – كذلك – بكتمان مناقب أعدائهم وإن ساءهم وغمّهم، وما يؤكد ذلك ويوضحه أن للروم والفرس والهند محاسن ومناقب لا يسترها أعداؤهم من المسلمين ولا يكتمونها وإن ساءتهم، وكذا ما للمسلمين والعرب من المحاسن والمناقب لا يدفعها أعداؤهم، وعمومًا فإن الدول والممالك والقهر والغلبة لا تخفي الأمور التي قد كانت ووقعت[2].

وقد وظف القاضي هذا الأصل في الرد على مطاعن أهل الكتاب ومن تابعهم من طوائف الرافضة والقرامطة في نبوة محمد ﷺ، بأن قالوا: إن لمحمد فضائح وأكاذيب وحيلاً وقف عليها أصحابه وأهله، وكتموا ذلك لحبهم له، ولئلا يفتضحوا باتباع رجل كاذب، فبيّن، اعتمادًا على ذلك الأصل، أن هذا محال، لأن الأمر يجوز أن ينكتم بين اثنين من النفر اليسير مدةً ما، ثم يظهر، فأما ما يكون بين الجماعة الكبيرة فإنه لا ينكتم ولا يطمع العاقل في كتمانه، وأن أعداء رسول الله ﷺ كانوا أشد الناس كراهة له، وكيف لا يكونون كذلك وقد كفرهم وسفك دماءهم، وقد ساءهم ذلك، وذهب برئاستهم وأسقط من أقدارهم؟[3]. فإذا كان أمر الرسول ﷺ كما قالته ملحدة عصر القاضي، لكان كشفه وبيانه وظهوره وانتشاره بين الناس أقوى.

ويمكن القول بأن القاضي قد اعتمد على **المنهج النفسي** ووظفه توظيفًا سديدًا في صياغة هذا الأصل وتطبيقه في إثبات النبوة والرد على الطاعنين فيها، ويحسن بنا أن نسوق عبارته الدقيقة التي توضح ذلك، يقول: "... فإن الجماعات الكبيرة لا تجوز أن تكتم ما قد رأته وسمعته وإن ضرها ذلك وساءها، كما لا يجوز أن تفتعل ما لم يكن فتقول: قد كان ورأينا وسمعنا ... وإن سرها ذلك ونفعها، وهذا في الكتمان أقوى وأظهر

(1) تثبيت دلائل النبوة 386/2.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 131/1.

(3) انظر: السابق 128/1.

وأبين، لأن الكتمان أثقل، والصبر عليه أشد، والحفظ له أصعب، والناس إلى القول أسرع، وهم عليه أخف، ولهم فيه فرح واسترواح، وعلتهم في الكتمان كالكرب والألم، فيستروحون بإذاعته وينفرجون بإلقائه، حتى إنهم ليتحدثون بما فيه زوال نعمهم، وسفك دمائهم .. إن الصمت والكتمان لا يجوز إلا في عقلاء الرجال وفي أفراد الناس وهم فيه أقل من القليل"[1].

تلك هي الأصول الأساسية، التي قام عليها منهج قاضي القضاة في دراسة الأديان؛ من حيث **التأريخ والمجادلة والمقارنة**، لكنه يلاحظ أن القاضي قد **استعان – أيضًا – ببعض أصول ومعطيات المناهج الأخرى** – التي قنّنها علماء الغرب ووضعوا له أسسًا وقواعد حاولوا تطبيقها على دراساتهم – كالمنهج الأنثروبولوجي والمنهج الاجتماعي والمنهج النفسي، ووظفها في دراسة الديانات، وكان واعيًا بمضمون هذه المناهج وحقيقتها وفعاليتها في هذه الدراسات، وإن لم يكن – كما قلنا من قبل – عالمًا بمسمياتها وحدودها وتقنينها، الذي جاء علماء الأديان الغربيون – من بعد – فقاموا بذلك كله.

ومن نماذج توظيف القاضي للمنهج الأنثروبولوجي والاجتماعي، هو تركيزه الشديد – في تثبيت النبوّة – على ما كان عليه العرب في الجاهلية من عادات وأعراف وتقاليد ؛ كالأنفة والحمية والكبرياء، فهم يحاربون من يعيب خيولهم وجمالهم، وجاء رسول الله فعاب ما هو أكثر من ذلك، وما هو أدعى لهم أن لا يألوا جهدًا في محاربته وقتاله وطلب دمه، فقد عاب آلهتهم وضلل أديانهم وعقولهم، وكان بينهم فقيرًا ضعيفًا وحيدًا، فصرفهم الله عنه، ونصره عليهم، وهذا من دلائل صدق نبوته ﷺ[2].

وقد تحدث القاضي عن عادات وأعراف وعبادات الروم وأفاض فيها وبين انتقالها أو انتقال كثير منها إلى الديانة النصرانية، كما تحدث عن بعض سلوكيات الرهبان والرواهب في الأديرة وبين الناس،[3]. وحديثه عن عبادة الأصنام وكيفية نشأتها ووجودها، والدواعي التي أدت بأصحابها إلى عبادتها[4] وغير ذلك مما سيأتي تفصيله في حينه.

ومما يجدر ذكره هو أن القاضي في استعانته بالمنهج النفسي قد وظّف ما سُمّي في

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 1/127-128.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/76، وقارن: شرح الأصول الخمسة، ص589، 591.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/157-160، 170-172.

(4) انظر: المغني 5/155.

علم النفس الحديث بـــ"الإسقاط"[1] Projection في رده على دعوى النصارى أن الإسلام انتـــشر بالسيف، فقد أثبت القاضي أن هذه الدعوى باطلة مردودة، وأن ملوك المسيحية، هـــم الذين حملوا السيف وأدخلوا الناس في ديانتهم بالقهر والرهبة والغلبة والقتل، لكنهم أســـقطوا ذلك على الإسلام، وبعد أن أفاض القاضي في إثبات ذلك مستندًا إلى التاريخ والأخـــبار نجـــده يقول: "... وما هاهنا سيف حُمل بباطل إلا سيف النصرانية من أول أمرها إلى هذه الغاية"[2].

ونشير إلى أن بعض الباحثين المسلمين المعاصرين[3] قد وظف هذا المنهج في الرد علـــى الـــشبهات الـــتي أثارها المستشرقون للنيل من الإسلام ونبيه ﷺ، وإثبات أن هذه الشبهات والنقائص موجودة ومقررة في أديانهم ومعتقداتهم، فأرادوا إسقاطها على الإسلام وشريعته ونبيه، ومنها شبهة انتشار الإسلام بالسيف.

(1) الإسقاط في علم النفس هو أسلوب من أساليب الدفاع عن النفس وتبرير تصرفاتها، ويتلخص في إسقاط الفرد عيوبه ونقائصه ورغباته المستكرهة ومخاوفه المكبوتة على غيره من الناس تهربًا من الاعتـــراف بها وإطراحًا لمسئوليته عنها، وتخفيفًا لما يشعر به من النقص أو الخجل أو القلق أو الـــذنب. انظـــر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص13، وأصول علم النفس د. أحمد عزت راجح، نشر المكتب المصري الحديث ط8، 1970م.

(2) تثبيت دلائل النبوة 1/185-186.

(3) انظر: د. شوقي أبو خليل في كتابه: أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، 1991م.

المبحث الثالث
تأثير الاتجاه الاعتزالي على منهجه في الأديان

ليس من شك في أن المعتزلة تعد من أكبر المدارس الفكرية ومن أهم الفرق الإسلامية، التي نشأت في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، ولا شك – أيضًا– في أنها أسهمت إسهامًا بالغًا في بناء الصرح الفكري والثقافي الإسلامي، وتلك حقيقة قد فرغ الدارسون من شرحها وتثبيتها، وإن طعن البعض في عقيدتهم وفكرهم، وأخذ عليهم مآخذ قد تخرجهم – في أحيان كثيرة – عن الملة الإسلامية(1)، وبصرف النظر عن هذه القضية فإننا نجمل القول بأن حركة الاعتزال كانت تيارًا فكريًا شاملاً له آثاره على السياسة، كما كانت له آثاره على الأدب وعلى الفكر وقضايا العقائد شأن كل تيار فكري أصيل(2).

وقد اختلف في سبب تسميتهم وظهورهم على الساحة الفكرية والكلامية وتعدد فرقهم، اختلافًا كبيرًا، وذهب العلماء في ذلك مذاهب شتى، ولم يتفق الباحثون، حتى الآن على سبب التسمية والنشأة، مع كثرة الاتجاهات والدراسات – اعتزالية وغير اعتزالية – التي تناولت ذلك قديمًا وحديثًا، ولسنا بصدد تفصيل ذلك وإنما نكتفي بالإحالة إلى بعض هذه الدراسات(3).

غير أن المعتزلة امتازوا في بحوثهم ومصنفاتهم ومجادلاتهم بملامح وخصائص، جعلت منهم مذهبًا خاصًا، لا يختلف في مجمله عما دعا إليه الدين الحنيف، وإن تباينت

---

(1) نلفت الأذهان إلى أن المكانة الفكرية للمعتزلة بين المؤيدين لها والرافضين، أو بين المتعصبين لها والحاملين عليها، لازالت تستحق دراسة قائمة برأسها، خصوصًا بعد نشر بعض كتبهم وتوفر المادة العلمية لهذه الدراسة، متمثلة في مؤلفات القاضي عبد الجبار.

(2) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص101.

(3) انظر مثلاً: باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي ص115، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي ص213 وما بعدها وكلاهما منشور ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" تحقيق الأستاذ فؤاد سيد. ونشر تونس 1974م، ومقالات الإسلاميين للأشعري، الجزء الأول بتحقيق محيي الدين عبد الحميد ونشر مكتبة النهضة المصرية 1969م، والملل والنحل للشهرستاني 1/43-89، والمعتزلة لزهدي جار الله ص1-51، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. النشار 1/373-381، والفكر الإسلامي يرد على المستشرقين د. سهير فضل الله ص84-89، ونماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) د. سامي نصر، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، ط2، 1981م ص211، 267.

طـــرق استنباطهم، واختلفت مقدماتهم عن مقدمات غيرهم، ونذكر من هذه الخصائص ما يلي[1]:

1. الرفض التام للتقليد والاتباع لغيرهم، دونما نظر وبحث ومقايسة للأمور، فالاحتـــرام عندهم للآراء لا للأسماء، وللحق لا لقائله، وقد أكد القاضي على هذا المعنى في غير موضع[2].
2. الاعـــتداد الشديد بالعقل والاعتماد عليه في إثبات العقائد، وفي الرد على المخالفين لهم، من المسلمين ومن غير المسلمين، مع اتخاذهم من القرآن مـــددًا حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته، ولذلك عرفوا بأصحاب النزعة العقلية المبكرة في الإسلام، لأنهم اعتبروا العقل الأساس المعول عليه في الحكم على الأشياء، فإن بالعقل "يميّز بين الحسن والقبح، وبـــه يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع تعرف حجيتهما به"[3].
3. أخـــذهم مـــن مناهل العلوم التي ترجمت في عصرهم واقتباسهم منها ما يـــساعدهم – منهجيًا – على مصارعة الخصوم في ميدان الجدل مع أهل الأديان، وفي علم الكلام.
4. اللّـــسَن والفصاحة والبيان ؛ فقد كان من بين رجالهم خطباء ومناظرون لـــبقون، ومجادلون تمرسوا بالجدل وخبروا طرقه، فعرفوا كيف يقطعون خصومهم ويلوون عليهم المقاصد، من أمثال واصل بن عطاء والجاحظ والنظام والقاضي عبد الجبار[4].

---

(1) انظر: تاريخ الجدل، للإمام أبو زهرة، ص210-211.

(2) انظـــر: شـــرح الأصول الخمسة ص61-63، والمختصر في أصول الدين 170/1-171، وتثبيت دلائل النبوة 211/1.

(3) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي، ص139.

(4) ومن خصائص بحوثهم ودراساتهم "الاستطراد" ونجد ذلك واضحًا في بحوث القاضي، خاصة في دراساته للأديان، فهو غالبًا لا يلتزم بالانتهاء من معالجة القضية التي بصدد دراستها ثم يدخل في قضية أخرى أو موضوع آخر، بل كان يستطرد بالحديث عما يراه ضروريًا. ثم يعود إلى ما كان يـــتحدث فيه، ويصرح بذلك فيقول – مثلاً-: "... ثم رجعنا إلى قولنا في النصارى ..." تثبيت دلائـــل النبوة 119/1، ويستطرد مرة أخرى ثم يعود فيقول: "... ثم عدت إلى اليهود والنصارى =

أثر الأصول الخمسة على دراسته للأديان:

أ- أجمع المعتزلة على تعدد فرقهم واتجاهاتهم على مبادئ خمسة مشتركة فيما بينهم.

وقد حددها أحد رجالهم في قوله: "... وليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي"[1] وفيما يأتي نتحدث عن هذه الأصول باختصار شديد:

1- التوحيد

تأسس تصور المعتزلة للتوحيد على العلم والإقرار بأن الله تعالى واحد متفرد بالقدم والأزلية لا يشاركه غيره، فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا[2]، وقد غلب على تصورهم هذا التنزيه والتقديس، كما غلب عليه أيضًا الاهتمام الشديد بإثبات انفراد الله بالقدم، وقد رأوا أن صفة القدم هي أخص الخصائص التي تتصف بها الذات الإلهية، لذلك نرى القاضي يبدأ في بحوثه دائمًا بإثبات حدوث الأجسام، وإبطال القول بقدم العالم، ليصل إلى إثبات تفرد الذات الإلهية بصفة القدم وحدوث جميع ما عداها[3].

وقد عمّم المعتزلة التنزيه المطلق استنادًا إلى آيات السلوب في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[4]، و﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾[5]، و﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا

=

فيما ادعوه من الصلب ..." السابق 213/1، وانظر أمثلة أخرى لذلك في المرجع نفسه 76/1، 108، والحقيقة أن الاستطراد كان من عادة القدماء في الكتابة، وإن كان ظاهرًا في منهج القاضي، وعندي أنه لا يدل على عدم ترابط المنهج، بقدر ما يدل على الثقافة الموسوعية وطول النفس في التأريخ والمجادلة والرد.

(1) الانتصار والرد على ابن الراوندي، للخياط، بتحقيق محمد حجازي، ونشر مكتبة الثقافة الدينية، 1988م ص188-189.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص128.

(3) انظر: المحيط بالتكليف 77/1 وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة، ص93 وما بعدها. وقارن: الملل والنحل للشهرستاني 44/1، وعلم الكلام ومدارسه، د. فيصل عون، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، 1982م، ص200.

(4) سورة الشورى: 11. (5) سورة مريم: 65.

نَوْمٌ ﴾[1]. فهذه الآيات وغيرها تنص على التنزيه الخالص من غير تأويل، وعلى ذلك سلب المعتزلة عنه تعالى جميع صفات المخلوقات، حتى لا يشاركه في قدمه وأزليته أحد غيره.

وقد نتج عن تصور المعتزلة لأصل التوحيد القول بوحدة الذات والصفات، وأن الصفات ليست شيئًا إلا الذات، لعدم وقوع الشرك وتعدد القدماء في نظرهم، ثم قاموا بتأويل الصفات الخبرية الواردة لتعارضها مع مفهومهم للتوحيد، كما قالوا بخلق القرآن، حتى لا يكون مع الله قديم غيره، ونفوا الرؤية البصرية لاعتقادهم التنزيه عن الجسمية والمكانية[2].

ولقد أراد المعتزلة بهذه الرؤية التوحيدية المنزهة والتأكيد عليها، مخالفة المذاهب والنحل المخالفة والتصدي لمجادلة أتباعها، الذين نظروا إلى التوحيد نظرة مضطربة، وفهموه فهمًا، انحرف بهم عن جادة الصواب، وقد صرح القاضي عبد الجبار بذلك نصًا، وأكثر من مرة يقول: "... أن الله تعالى واحد لا كما تقول الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث"[3].

2- العدل

وهو أحد الأصول العقائدية الخمسة وأساس منهجهم في التفكير الكلامي، وهم يعنون بهذا الأصل – إجمالاً – "أن الله لا يفعل القبيح ولا يختار إلا الحكمة والصواب"[4] أو "أن أفعاله – تعالى – كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه"[5] وأهم ما يتضمنه هذا الأصل ما يلي[6]:

---

(1) سورة البقرة: 255.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة ص226-230، 232-261، وقارن: الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين، د. سهير فضل الله، ص95.

(3) المختصر في أصول الدين 199/1، وانظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة 347، وشرح الأصول الخمسة ص124.

(4) المختصر في أصول الدين 202/1.

(5) شرح الأصول الخمسة ص132 وقارن: الفعل الإنساني عند كل من القاضي عبد الجبار وابن حزم، ص226 رسالة دكتوراه. د. صفية مطر، كلية البنات، جامعة عين شمس 1996م.

(6) انظر د. حسن الشافعي: المدخل، ص98-99، ود. سهير فضل الله: الفكر الإسلامي، ص96-97.

أ. وجوب اللطف والصلاح على الله تعالى، بحيث يفعل ما يقرب العبد من الطاعة، ويبعده عما يقربه من المعصية، بحيث لا يصل إلى حد الإجبار والإكراه له على ذلك، أو أن لا يكلف عباده إلا ما يطيقون[1].

ب. القــول بحرية الإنسان وقدرته الموجدة لأفعاله، فهذه الأفعال حادثة من قبل الإنسان وليس من خلقه تعالى[2].

ج. القــول بالتحسين والتقبيح العقليين، أي بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وإدراكه الحكم الواجب اتباعه، والذي يثاب ويمدح من يقوم به، ويذم ويعاقب من يتركه.

د. وقــد دفعهم تنزيه الله عن الظلم إلى القول بوجوب التعويض عليه، لمن يستلبهم بالأمراض والآلام وغير ذلك، ولأن العدل – في رأيهم – مطلق ولا يقتــصر علــى البشر دون غيرهم فقد شمل قولهم وجوب تعويض الحيوانات لإباحة الشرع استخدامها وذبحها[3].

3- الوعد والوعيد

وهــو لا بــدّ من الإقرار بأن وعد الله بالثواب حق، ووعيده بالعقاب حق، ولا يجوز عليه الإخلاف ولا الكذب[4]، ويعد هذا الأصل – ومعه الأصلان التاليان – فروعًا مــن أصــليْ ؛ التوحــيد والعدل، فمن مقتضيات العدل عدم الإخلال بتنفيذ الوعد أو الوعيد[5].

---

(1) المختــصر في أصول الدين 223/1، وشرح الأصول الخمسة ص302 وما بعدها، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص348–349.

(2) انظــر: شــرح الأصول الخمسة ص125، 323، 334–339، وقارن: الفعل الإنسان عند كل من القاضي عبد الجبار وابن حزم، ص227–228.

(3) انظــر: شرح الأصول ص485. وقارن د. محمد السنهوتي: مذاهب الفرق الكلامية ص188، نشر دار الثقافة العربية، مصر، 1991م.

(4) انظــر: فــضل الاعتــزال وطبقات المعتزلة ص350، وشرح الأصول الخمسة، ص134–135، والمختصر في أصول الدين 233/1.

(5) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل، ص100.

4- المنزلة بين المنزلتين:

وهو اتفاقهم على أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم ولا ديّن، وليس بكافر ولا منافق، وأداهم ذلك إلى القول بأنه في منزلة بين المنزلتين(1) وهذه المسألة – كما هو معروف – هي السبب في بداية بناء المذهب الاعتزالي على يد واصل بن عطاء، بعد مفارقته لشيخه الحسن البصري(2).

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو الأصل العملي الأخلاقي الذي اعتبره المعتزلة أحد أصولهم الاعتزالية، وقد استدلوا بالقرآن الكريم والسنة والإجماع على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول الله تعالى: ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ ... ﴾(3).

وقد حاول المعتزلة تطبيق هذا الأصل، داخل الدولة الإسلامية، وخارجها متمثلاً في الدعوة إلى الإسلام بين غير المسلمين بصورة منتظمة قائمة على التطوع والحسبة، ويعد ذلك من العلامات المضيئة في تاريخ الاعتزال(4).

وعلى الإجمال فقد بين القاضي سبب اقتصار المعتزلة على هذه الأصول بقوله: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول ؛ ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(5).

---

(1) انظر: فضل الاعتزال للقاضي، ص350، وشرح الأصول الخمسة، ص137 وما بعدها.

(2) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص138.

(3) سورة المائدة 78-79 وانظر المختصر في أصول الدين 248/1، وقد استدل القاضي على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بآيات أُخر. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص741.

(4) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل، ص100، وراجع تفصيل الشرائط التي ذكرها القاضي لوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، في شرح الأصول الخمسة، ص142-148.

(5) شرح الأصول الخمسة، ص124.

ب- أهم مظاهر تأثير النزعة الاعتزالية على منهج القاضي

1- العقلانيـــة

اعتمد القاضي على العقل في الرد على أصحاب الأديان، وقدمه على النقل في كثير مـــن الأحـــيان، وقد عالج أكثر قضايا الأديان بمنهج عقلي صارم، والحقيقة أن هذا منهج المعتـــزلة - عمومًا كما سبق - في اعتمادهم على النظر العقلي واعتدادهم به، سواء في دراســـة الأديان أو في دراسة القضايا الكلامية المختلفة، ومن أهم الأسباب التي جعلتهم يعـــتدون بالعقل هو تصديهم، الذين كانوا يعتمدون على أدلة العقل وأساليب المنطق في جدالهم، ولا يعتدون بالأدلة النقلية، فإذن اعتماد المعتزلة على العقل في الرد على هؤلاء، وعدم الاستناد - كثيرًا - على الأدلة النقلية أمر طبيعي، ونتيجة منطقية أن يستند رجال المعتـــزلة إلى أدلـــة العقول في مجادلة من يستندون إلى المنطق والعقل أنفسهما، وقد تأثر القاضـــي بنزعـــته العقلية على طول دراسته للأديان ورده على أصحابها، فجاءت براهينه وأدلته - في أكثرها - عقلية اعتزالية.

فقـــد رد القاضي على البراهمة بما تذهب إليه المعتزلة من القول بالتحسين والتقبيح العقلـــيين، فالنبوة لو حسنت عقلاً، فإنها تكون واجبة، ولو قبحت عقلاً فلا تجب، ولما كان العقل يحكم بحسن البعثة، فهذا يبطل قول من أنكرها من البراهمة(1).

كمـــا أنه عالج مسألة البشارات بنبوة محمد ﷺ عند الحديث عن تثبيت دلائل نبوته بعقلانـــية شديدة، فهو لا يعتمد ورود هذه البشارات في كتب اليهود والنصارى، كدليل منطقـــي وحجـــة بـــرهانية على صدق النبوة(2)، ونلاحظ أن في معالجته لقضايا التثليث والاتحـــاد والـــصلب في النصرانية ورده على الثنوية بمختلف طوائفها، تطغى عليه الأدلة العقلية الصارمة(3).

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد القاضي يستدل بالنقل ويعتمد عليه أحيانًا، لكنه كان مقلاً من ذكر الآيات القرآنية نصًا، إنما كان يستدل بما تتضمنه الآيات من أدلة عقلية برهانية ليستعين بها في ردوده على الأديان، ومن الآيات التي ذكرها صراحة واستدل بها

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص566-567، والمغني 15/63-67 وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل، فيما بعد.

(2) انظر: المغني 16/137.

(3) راجع دراسته للثنوية والنصرانية في المغني 5/9-154.

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ .. ﴾[1]، وقوله: ﴿ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ﴾[2]، ومن المأخوذة من القرآن الكريم دون ذكر نص الآية قوله – مثلاً – عند الرد على قول النصارى ببنوة المسيح: "... وكيف يصح ذلك وقد أنكر تعالى قول من قال نحن أبناء الله وأحباؤه، وأنكر قول العرب حين زعمت في الملائكة أنها بنات الله"[3] ففي هذا القول يشير القاضي إلى الآيتين الكريمتين: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ﴾[4]، ﴿ أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنَـٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾ ﴾[5].

أما فيما يتصل بنصوص أهل الكتاب – خصوصًا العهد الجديد – فإن القاضي يوردها ويقوم بتحليلها ليرد بها على دعاويهم، وليكشف عن التناقض المنطقي الذي يكمن فيها، وأحيانًا يستدل ببعض النصوص في الرد على ادعاءاتهم ولإثبات تعارض هذه النصوص مع كثير من هذه الدعاوى[6]، يقول:"قد بينا ما في الأناجيل وفي أفراسكس من وصايا المسيح بالتوراة، وما عمله مما فيه بطلان هذه الدعاوى"[7] دعاوى بعض أهل الكتاب بعدم التزام عيسى عليه السلام بشريعة التوراة.

وجملة القول إن القاضي كان يستند إلى العقل ويقدمه على النقل – في كثير من الأحيان – في دراسة الأديان، وإن لم يهمل النقل، سواء من القرآن الكريم أو من العهدين، القديم والجديد.

2- وجوب الصلاح والأصلح

عرفنا أن هذه المسألة نتجت عن قول المعتزلة بالعدل الإلهي المطلق، فقد رأوا أن

---

(1) سورة آل عمران 59، وانظر تثبيت دلائل النبوة 426/2.

(2) سورة يونس 68، وانظر تثبيت دلائل النبوة 123/1، 427/2.

(3) انظر: المغني 110/5.

(4) سورة المائدة: 18.

(5) سورة الإسراء: 40، وانظر أمثلة أخرى لذلك في تثبيت دلائل النبوة 74/1، 75، والمغني 106/5، 128/16، والمحيط بالتكليف 228/1، وراجع: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة حتى القرن الخامس الهجري، ص160 وما بعدها.

(6) انظر: تثبيت دلائل النبوة 95/1 وما بعدها.

(7) انظر: المصدر السابق 195/1.

من مقتضيات هذا العدل وجوب فعل الله تعالى للصلاح أو الأصلح – على اختلاف بينهم، وهذا ما جعل الأشاعرة تنتقد المعتزلة، وتعتبر أن الإيجاب على الله خطأ فاحش، فلا يصح بحال تطبيق المعايير الإنسانية عليه تعالى[1].

وعلى كل حال تأثر القاضي بهذه المسألة في رده على البراهمة وإثباته لحسن البعثة ووجوبها، فقد أثبت أن البعثة متى كان فيها مصلحة ولطف للمكلفين، ولم يكن في قوة العقل معرفة الواجبات واتباعها ومعرفة المقبحات واجتنابها "فلا بدّ من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال ... ولا يجوز له الإخلال به"[2].

وقد سيطرت هذه النزعة الاعتزالية على القاضي في تتبعه لشبهات البراهمة وجوابه عليها بحيث يمكن القول، إنه رد على البراهمة بمنهج عقلي اعتزالي قائم على نظرية الصلاح والأصلح، من أوله إلى آخره[3].

3- وجوب الأعواض

تأثر منهج القاضي في دراسة الأديان بقول المعتزلة بوجوب الأعواض، ووظفه في الرد على بعض شبهات البراهمة، الذين أنكروا النبوة واعتمدوا على كفاية العقل، ومن أمثلة ذلك جوابه على شبهة البراهمة، أن ذبح الحيوانات قبيح في العقل، ومادام الشرع قد أباحه عن طريق الرسل، فذلك يحكم بفساد البعثة، وكان جواب القاضي على هذه الشبهة، أن الشرع إذا كان قد أباح ذبح الحيوانات وإيلامها، فلا بدّ من أن يعوضها الله – سبحانه – عن ذلك، بحيث لو اطلعت تلك الحيوانات على ما تستحقه من العوض، الذي وضعه الله لها، لتمنت تكرار ذبحها حالاً بعد حال[4].

ونجد التأثر بهذه النظرية في منهج القاضي عند مجادلته للثنوية في قولهم إن الآلام كلها قبيحة، لكن القاضي يرى أن الآلام قد يفعلها الله عز وجل على وجه يحسن عليه، مثل عقابه للعاصي في الآخرة أو التعجيل به في الدنيا، وعلى ذلك فالآلام كالأمراض التي

---

(1) انظر: اللمع للإمام الأشعري، ص116-122،وقارن: لمحات من الفكر الكلامي، د. حسن الشافعي، دار الثقافة العربية، مصر، 1993م، ص283.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص564.

(3) انظر: المغني 115/15-116، 118، 125-127، 135-137، 139، 145.

(4) المغني 124/15، 137، وقارن د. السنهوتي: مذاهب الفرق الكلامية، ص188.

يفعلها الله للاعتبار، شريطة التعويض، لأن الله عدل يتعالى عن فعل الشرور[1].

4- التأويـــل

عـــرفنا أن المعتـــزلة – لأجل تنزيه الله تنزيهًا مطلقًا – قد أولوا الصفات الخبرية الـــواردة في القـــرآن الكريم، تأويلاً مجازيًا، خشية الوقوع في التعدد والتجسيم المنافيين للتوحيد.

وقـــد تأثر القاضي بالتأويل في دراسته للأديان، سواء تأويل بعض الآيات القرآنية المـــتعلقة بالحديث عن الأديان أو ما ورد في الكتب القديمة لأهل الكتاب، والتي تتعارض مع ما يذهب إليه أو ما يستدل به على بطلان قول خصومه.

ومن أمثلة ذلك أن القاضي ذكر اعتلال النصارى في إثبات بنوّة المسيح بما ورد في القرآن الكريم من أن المسيح هو كلمة الله وروحه، يشيرون إلى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾[2]. وبين فساد ذلك بأن "الكلمة" الواردة في الآية تفسر على أن المراد بها هو الهداية، فالناس يهتدون بعيسى كاهتدائهم بالكلمة[3]. لكن جمهرة المفسرين يرون أن "الكلمة" هي التي أرسل بها جبريل إلى مريم، فنفخ فيها من روحه بإذن ربه، فالكلمة هي التي قال الله له بها: كن فكان، أو هي أمره – سبحانه – من غير واسطة ولا نطفة[4]. ونلاحظ أن التأويل هنا لا يتعلق بمسألة الصفات والتنزيه، وإنما انصرف إلى بعض الآيات الخاصة بدراسة بعض قضايا الأديان.

كما أوّل بعض ما ورد في التوراة، وذلك عند حديثه عن النسخ وإبطال قول اليهود بمـــنعه، فعلـــى عادته في التأكيد على الأدلة والبراهين يرى أنه حتى وإن ثبت ما ورد عن موســـى مـــن أن شريعته لا تنسخ أبدًا، فلا وجه للأخذ بظاهره، لاسيما وقد ثبتت نبوة

(1) المغني 34/5.

(2) سورة النساء: 171.

(3) انظر المغني: 111/5.

(4) انظـــر: التفـــسير الكبير للإمام الفخر الرازي 115/11، مكتبة المعارف بالرياض ومكتبة إحياء التـــراث العربي بيروت، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير 590/1، دار المعرفة بيروت 1983م، والأجـــوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص83-84 للقرافي تحقيق د. بكر عوض، القاهرة، ط1 1986م.

محمد ﷺ بالأدلة القاطعة وثبت أنه ﷺ قد أجاز النسخ فلا بدّ أن يُتأول قول موسى، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض، وقد بين القاضي تأويل قول موسى، وهو "أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا معجز معه"[1].

كما تأثر القاضي بقول المعتزلة **بما يجوز وما لا يجوز على الله** انطلاقًا من اعتقادهم التنزيه والعدل الإلهي، ونلاحظ ذلك على سبيل المثال في دراسته للنسخ، وإثبات جوازه وأنه ليس من قبيل البداء، لأن البداء لا يجوز على الله لتعارضه مع الكمال والحكمة الإلهية[2].

ولا نعدم تعصب القاضي للاعتزال – وإن كان ذلك قليلاً خصوصًا في دراسة الأديان – ومن أمثلة ذلك أننا نراه يجمع بين الأشاعرة والنصارى والزنادقة وغيرهم في خندق واحد، في موقفهم من ابن الراوندي، عند إثباته لدلائل النبوة، يقول:"ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة يرون هذا الرجل – ابن الراوندي – بعين المحصلين لما ذكرنا أسئلته لركاكتها.."[3]. وواضح أن ذلك تحامل على الأشاعرة، دفعه إليه انتماؤه للاعتزال وولاؤه للأصول الخمسة.

والحقيقة إن كان هذا في موقف أو أكثر، إلا أن القاضي – على الجملة – كان واسع الأفق متفتح العقل أصيل الفكر، فكان يفيد من الأفكار المتاحة في الساحة الكلامية والإسلامية عمومًا، في دراسة الأديان والدفاع عن الإسلام، سواء أكانت من الأشاعرة، أو من المذاهب الإسلامية الأخرى.

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص580-581، وقارن: المغني 111/5، 100/16-101.

(2) انظر: المختصر في أصول الدين 241/1، والمغني 130/16.

(3) تثبيت دلائل النبوة 90/1.

القسم الثاني

دراسة تطبيقية

لمنهج القاضي في دراسة الأديان

ويشتمل على:

الفصل الأول: دراسته للديانة الثنوية .

الفصل الثاني: دراسته للصابئة وأهل الأصنام.

الفصل الثالث: دراسته لديانة البراهمة.

الفصل الرابع: دراسته للديانة اليهودية.

الفصل الخامس: دراسته للديانة المسيحية.

الفصل السادس: تثبيت دلائل النبوة وأعلامها.

الفصل الأول

دراسة القاضي للديانة الثنوية

ويشتمل على:

تمهيد.

المبحث الأول: التأريخ لمذاهب الثنوية.

المبحث الثاني: نقد مذاهب الثنوية.

تمهيد :

الوضعي هو ما كان للإنسان دخل فيه[1]، والدين الوضعي هو ما يتدخل الإنسان في وضعه وتشكيله وصياغة عقائده، فهو – إذن – من وضع البشر، وليس دينًا منزلاً من السماء، وقد اصطلح العلماء على تسمية الأديان غير السماوية، أديانًا وضعية.

وليس ذلك معناه أن الأديان السماوية لا تمتد إليها يد الإنسان بالتحريف والتغيير؛ فقد يكون الدين سماويًا، لكن الناس يدخلون عليه ما ليس فيه أو يبدلون ما فيه بما ليس منه أو يزيدون فيه أو ينقصون، فتصبح بعض عقائده من وضع البشر.

ولكنه يبقي في النهاية أن هذا الدين - في أصله – سماوي له كتاب منزل من عند الله عز وجل ، أما الدين الوضعي فأصله ومنشأه وبدايته، على يدي الإنسان، وهذا هو الفارق بين قولنا: دين سماوي ودين وضعي.

والأديان الوضعية كثيرة، منها الثنوية بفرقها المتعددة كالمانوية والمجوسية وغيرهما، ومنها البراهمية – ديانة أهل الهند – ومنها الصابئة وعبدة الأوثان ومنهم أكثر مذاهب العرب في الجاهلية.

وقد عرف القاضي هذه الأديان وأرخ لبعضها ولم يؤرخ لبعضها الآخر لكنه تناول جميعها بالنقد والرد على أصحابها، وقد اختلفت دراسته لهذه الأديان، فقد توسع في دراسة بعضها – تأريخًا ومجادلة – كالثنوية، فيما نراه يوجز دراسته للصابئة وأهل الأصنام، وأخيرًا يتناول البراهمية بالجدل والرد، دون التأريخ والعرض.

أما الديانة الثنوية تحديداً، فقد بذل العلماء المسلمون جهودًا كبيرة في دراستها ومناقشة أفكارها وتفنيد أصولها، وذلك منذ أن شعروا بخطورتها على الإسلام والمسلمين، وقد شغل هذا الغرض مساحة واسعة من كتب العلماء ومصنفاتهم، ولئن كانت دراسة اليهودية والنصرانية استغرقت كثيراً من جهود هؤلاء العلماء، إلا أن دراسة الثنوية كان لها نفس الاهتمام من قبل علمائنا المتقدمين. يؤكد ذلك، الكم الهائل من المصنفات التي وضعوها في هذا المجال، ويلفت نظرنا أن جل هذه الكتب كانت لعلماء المعتزلة بصفة خاصة، ولسنا هنا بصدد الحديث عن ذكر هذه الكتب ومصنفيها، إلا أننا نشير إلى أن واصلاً بن عطاء – شيخ المعتزلة الأول – قد وضع كتابًا في الرد على الثنوية

---

(1) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ص214.

باسم "الألف مسألة في الرد على المانوية"[1] التي هي إحدى فرق الثنوية.

وقد تابع المعتزلة شيخهم ووضعوا عديدًا من الكتب على الثنوية وجادلوهم وصارعوهم في كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون فيه الإسلام، وأهم ما امتازوا به — في ذلك — قوة الجدل وإفحام الخصوم وبيان ضعف حججهم وفساد مذاهبهم وسخف آرائهم، واقتدوا في ذلك بشيخهم واصل بن عطاء، الذي خاض قبلهم هذا الميدان بكل حماس ورسوخ في العلم وطرق الجدل والاستدلال.

وتذكر لنا كتب التاريخ، ذلك الجانب المشرق من تاريخ الاعتزال[2]. وقد استمروا على هذا الحال إلى عصر القاضي عبد الجبار، واستمرت هذه الجهود من بعده في مدرسته وتلاميذه، أما عن جهود القاضي — موضوع حديثنا— فإنه عرض لمذاهب الثنوية وأرخ لمقالة كل فرقة منهم، ثم قام بالرد عليهم، وختم دراسته بتتبع شبهاتهم والرد عليها، وسنتبع طريقته هذه ونحن نعرض لموقفه من الثنوية.

(1) المنية والأمل ص37.

(2) للتعرف على جهود المعتزلة وكتبهم في ذلك انظر: ضحى الإسلام 98/3. والفهرست ص472-473، ومنهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة، ص178-186، والمنية والأمل في مواضع متفرقة، والقاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي، د. الراوي، ص254-262، وتاريخ التراث العربي، للعلامة فؤاد سزكين. المجلد الرابع جـ18/1-21، 59-81، نشرة جامعة الإمام محمد بن سعود، بالرياض.

المبحث الأول
التأريخ لمذاهب الثنوية

سُمى أصحاب هذه الديانة "ثنوية" Dualism، لأنهم قالوا بإلهين اثنين؛ النور والظلمة، وأن العالم تكون منهما، وقد انقسم الثنوية فرقًا متعددة، ولكل منها آراء مختلفة – في أصول ديانتهم – عن الفرقة الأخرى، لكنهم – مع هذا الاختلاف – يتفقون في القول بالثنائية[1]، الذي هو أساس دياناتهم والأصل الأول لعقائدهم، وفيما يأتي نعرض بإيجاز لمقولة كل فرقة، كما أرخ لها القاضي:

1- قول المانوية Manichaeism

تسمى أيضًا "المنانية" وهي تنسب إلى صاحبها ومؤسسها "ماني بن فاتك ابن أبي برزام الثنوي"[2].

وأهم ما ذهبت إليه المانوية أن العالم مركب من أمرين: نور وظلمة وهما قديمان لم يزالا، وكل شيء من أصل قديم، والنور والظلمة متفقان في الإحساس والقوة والإدراك والسمع والبصر، ومختلفان في النفس والصورة، ومتضادان في الفعل والتدبير، فجوهر النور فاضل حسن، مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر، ونفسه خيّرة كريمة نفّاعة، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها، ليس فيها شيء من الشر أو الضرر، أما

---

(1) انظر: الملل والنحل 244/1، والمغني للقاضي 1009/5 وقارن: Encyc. of Religions; Art: Dualism.

(2) ولد في مملكة بابل حوالي سنة 215م. وكانت بابل حينئذ مركزًا جامعًا للشعوب والديانات المختلفة، وكان أبوه فارسيًا، قرأ الكتب الدينية المختلفة، ولما بلغ سن الرابعة والعشرين ادعى النبوة وشرع يعظ، وتنقل في البلدان، فقصد الهند ثم رجع إلى فارس في عهد "شابور" ملك فارس، وأذن له هذا الملك أن يعظ في أرجاء المملكة، ولما خرج عن الزرادشتية أعدمه ملك فارس بهرام بن شابور سنة 272م. وكان في بدايته قسيسًا ثم ابتدع في دينه وسمى نفسه مسيحيًا ومجد النار وعظمها وأكد ذلك بالحجج والدلائل، وزعم أنه الفارقليط المبشر به عيسى عليه السلام، وذهب إلى أن المسيح لم يولد بل جاء رجلاً كاملاً وأنه لم يمت على الصليب، بل الذي مات هو الشيطان، وكان يرفض العهد القديم ويتهكم على أنبياء بني إسرائيل ويحمل على اليهود. انظر: تثبيت دلائل النبوة 169/1، 170، والفهرست ص456-458، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية ط4 بدون تاريخ ص258-260، والملل والنحل 244/1.
- World's Religions; N. Smart; Cambridge Prees 1989. pp 222–223.
- Mani and Manichaeism; by;Geo Widengrem; New York 1965.

جوهـــر الظلمـــة ضد ذلك كله، والنور والظلمة كانا متباينين ثم حدث الامتزاج بينهما، وعـــالم النور وعالم الظلمة غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما، واختلفوا فقـــال بعضهم: إن النور فوق الظلمة وهي تحته، وقال البعض: إن النور مرتفع في ناحية الشمال والظلمة منحطة في ناحية الجنوب، وقال بعضهم: كل منهما إلى جنب الآخر(1).

وقالـــوا: إن كـــل واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان، وهي من النور (النار والـــنور والـــريح والماء والروح) والروح هي النسيم وهو الذي يتحرك في هذه الأبدان، وأبدان الظلمة (الحريق والظلمة والسموم والضباب) وروحها الدخان، وروح النور لم تزل تـــنفع أبدانها وتنفعها أبدانها وروح الظلمة تضر بأبدانها، وتختلف الأشياء في الخير والشر والحسن والقبح والعلم والجهل، فيكون بعض ذلك أكثر من البعض الآخر على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة(2).

واخـــتلفت المانـــوية اختلافًا كبيرًا في مسائل متعددة،مثل امتزاج النور والظلمة، وخلاص النور منها، والخلق والملائكة.

أمـــا الامتـــزاج: فقال بعضهم: إن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهى إلى عالم الـــنور في وقت المزاج، وقال بعضهم: كان الامتزاج بالخبط لا بالقصد، وكانت الأجسام الكثـــيفة الغلاظ كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب نتيجة اختلاط النور بالظلمة، ومـــن ثم فإن الحسن والصفاء في هذه الأجسام من النور، وما فيها من أضداد ذلك فمن الظلمة(3).

وأمـــا الخلاص: فقائل منهم يقول إن كل النور يتخلص من الظلمة، ومن قائل: يبقـــى في الظلمة جزء منه. وعن الخلق قال بعضهم إن مَلَك عالم النور أمر بعض ملائكته بخلـــق العالم وبنائه من الأجزاء الممتزجة، وبنى فيه عشر سماوات وثماني أرضين، ووكّل ملكًـــا يـــرفع الـــسماوات وآخر يرفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين إلى أعلى الـــسماوات، وجعل حول هذا العالم خندقًا فيه الظلام، ثم سير الشمس والقمر لاستقصاء مـــا في العـــالم مـــن النور، فالشمس تستقصي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر

---

(1) المغني 10/5، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم،36/1-40 دار الندوة الجديدة بيروت، بدون تاريخ.

(2) السابق 11/5.

(3) السابق 12/5.

يستقصي النور الذي امتزج بشياطين البرد[1].

واختلفوا في ملك عالم النور فقال البعض: هو معظم أجزاء النور وهو روحه وما جاوره، وقال البعض: هو يستغرق جميع عالم النور، وقال البعض الآخر هو وسط عالمه، وهو ظاهر باطن لا نهاية له، إلا من حيث تتناهى أرضه إلى أرض عدوه، وفي العالم أشياء كثيرة من النور فقط منها: الشمس والقمر والنهار، فكل ذلك نور محض، والباطل ظلمة محضة[2].

ومن الفرائض التي فرضها رؤساؤهم أن لا يقتنوا إلا لباس سنة وقوت يوم بيوم، وفرض ماني عليهم بعض العبادات منها الصلاة والزكاة والدعاء إلى الحق، وترك القتل والكذب والبخل والزنا والسرقة، وأن لا يفعل بذي الروح ما يكره الإنسان أن يُفعل له، ويرون أن أول من بعث الله تعالى بالعلم آدم عليه السلام ثم شيث ثم نوح – وزاد الشهرستاني إبراهيم بعد نوح – وبعث زرادشت إلى فارس وعيسى إلى بلاد المغرب، وأجمعوا أن ماني هو خاتم الأنبياء، وهو نور خالص ولم يكن له ظل في الشمس وأن الملائكة ترفعه إلى الشمس، فيصير فيها وأصحابه يشاهدونه[3].

ويقول القاضي: "والمنانية تقول في الأصوات التي تُسمع عند قَلْي السمسم وغيره وأصوات غليان القدور وأصوات الحطب عند التشقيق هذا كله صراخ وضجيج منها لما تجره من الآلام"[4].

ويربط القاضي قولهم هذا بقول الفلاسفة اليونانيين الذين يقولون إن كل شيء في الوجود حي درّاك حساس ناطق عاقل مميز[5]. وقد تفرد القاضي إذ يشير إشارة ذكية إلى أن ماني قد اتخذ طريقة بولس الرسول ومنهجه في الدعوة إلى مذهبه، فيدعي ماني أن النور اختاره وأرسله إلى المشرق، وأرسل المسيح إلى المغرب، وذم إبراهيم وإسماعيل والأنبياء الذين صدقهم المسيح، وتقرب إلى المجوس ومدح الأنوار وذم الظلام، ومدح

---

(1) السابق 13/5.

(2) السابق 15/5.

(3) السابق 15/5، وتثبيت دلائل النبوة 184/1، والملل والنحل 248/1، وانظر تفصيل فرائضهم في الفهرست، ص465- 466.

(4) تثبيت دلائل النبوة 80/1.

(5) السابق 79/1، 80.

زرادشت نبي المجوس وأخذ عنه كتاب الأبستاق[1] وكان ماني يتشبه ببولس ويقفو أثره، وادعى أنه رسول النور، فأطاعه أصحابه ووضعوا له المعجزات والآيات ولكن بعد امتحانه والتفتيش عن أحواله وجدوه ممخرقًا طالب رئاسة، فقتلوه[2].

هذه هي المانوية كما عرضها القاضي، وقد فصل فيها القول وأطال الحكاية عنها وذلك "أنه يغني عن الحجاج، وتنكشف للناظر فيه خرافاتهم"[3].

2- قول المزْدَقِيَّة [4] Mazdaism

وهم أصحاب مزدق، وقد ظهر مزدق هذا في أيام قباذ والد أنو شروان، ودعاه إلى مذهبه فأجابه، لكن كسرى أنو شروان قتله بعد ذلك، وكان مزدق قد وضع أصول مذهبه في أواخر القرن الخامس الميلادي[5].

وقول المزدقية في العقائد كقول كثير من المانوية، فهم يثبتون أصلين قديمين للعالم، وخالفوا المانوية فقالوا: إن النور يفعل على القصد، والظلمة تفعل بالخبط، وذهب مزدق إلى أن النور عالم حساس والظلمة جاهلة عمياء، والمزاج بينهما كان على الخبط لا بالقصد[6].

وكان مزدق يبيح الأموال والنساء، وزعم أنه يفعل ذلك ليترك الناس التباعد والقتال، لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء، فأحلهما وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والكلأ والنار، كما أحل قتل مخالفيه، وقتل الأنفس ليخلصها من الشر

---

(1) وهو كتاب زرادشت، وذكر القاضي كتابًا لماني نفسه باسم "الشابرقان" وأشار إليه كل من الشهرستاني في الملل والنحل 248/1، وابن النديم في الفهرست ص470.

(2) تثبيت دلائل النبوة 80/1، وقارن الفصل لابن حزم 36/1، وفجر الإسلام ص106.

(3) المغني 15/5، ومما يجدر ذكره أن ما حكاه القاضي عن المانوية هو نفس ما حكاه الشهرستاني في الملل والنحل تقريبًا، ونعزو هذا الاتفاق إلى أن كليهما أخذ في عرض مذاهب الثنوية عن أبي عيسى الوراق، وكلاهما صرح بذلك. انظر: المغني 10/5، 11، والملل والنحل 244/1.

(4) يذكرها بعض العلماء "المزدكية" بالكاف، وهي الكاف الفارسية الشبيهة بالقاف العربية، لكننا أثبتناها كما يذكرها القاضي في المغني 16/5، وابن حزم في الفصل 34/1.

(5) انظر: المغني 16/5، والملل والنحل 249/1، والطبري: تاريخ الأمم والملوك مطبعة الحسينية بمصر 1326هـ 88/2، واعتقادات فرق المشركين والمسلمين للرازي ص141-142، وقد عدّ ابن حزم "المزدقية" ضمن فرق المجوس خاصة، خلافًا لهؤلاء العلماء الذين ذكرنا (انظر: الفصل 34/1).

(6) المغني 16/5.

ومزاج الظلمة[1].

3- قول الدَيْصانية

وهم أصحاب ابن ديصان الثنوي[2] وليس كما ذهب البعض[3] أنهم أتباع أبي شاكر الديصاني الذي ظهر في أيام الخليفة المهدي المتوفى سنة 169هـ والقاضي ينص على ذلك صراحة فيقول:"وحكي عن أبي شاكر أنه كان يقول بقول ابن ديصان"[4] ويعد مذهب ابن ديصان أصلاً للمانوية، فقد أخذ ماني عنه كثيرًا من أصول المذهب الثنوي.

(1) السابق نفس الصفحة، والملل والنحل 249/1، وواضح أن مذهب مزدق مذهب اشتراكي فوضوي مخرب بناه على دعوى نشر المحبة بين الناس، ولما كان فيه خلع لكل قيود الاجتماع والفضيلة، ودعوة للانسياق وراء النزعة البهيمية، وانطلاق الشهوات، فقد اندفعت جموع لمناصرته، ولما كان نتيجة ذلك الخراب والفساد فقد حاربهم ملوك فارس من بعد قباذ، ومع اشتداد الدولة الفارسية في محاربتهم والقضاء عليهم تسربت إلى قليل من المسلمين بعض آرائهم.. انظر: الإمام أبو زهرة: تاريخ الجدل ص25، ويربط بعض الباحثين بين مذهب مزدق والفكر الماركسي في العصر الحديث ويثبتون أن ثمة علاقة بينهما. راجع: الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية جـ1/ص91 وما بعدها. وتاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان، دار العلم للملايين بيروت 1960م 109/1.

(2) يكتب في السريانية برديصان = ابن ديصان، وهو اسم النهر الذي ولد عليه بمدينة الرها شمالي سوريا عام 154م، وكان أبواه فارسيين هاجرا إلى الرها في أيام الملك (مَعْنو الثامن)، كانت أسرته وثنية، وكان شاعرًا فيلسوفًا، عرف المسيحية معرفة جيدة وتتلمذ على الأسقف الذي عمده، ونال مكانة مرموقة وشهرة واسعة وصار له أتباع كثيرون، خصوصًا بين الطبقات المثقفة في مدينة الرها، وأصبح مسيحيًا متحمسًا، دافع عن النصارى المضطهدين، وصنف محاورات وكتبًا باللغة السريانية نقلها بعض تلاميذه إلى اللغة اليونانية كما صنف محاورة عن القضاء والقدر، وألف كتابًا عن الهند وآخر عن تاريخ أرمينية ورسائل في علم النجوم، وتجادل مع مرقيون صاحب المرقيونية وإن كان ابن النديم يذكر أنه ظهر بعد مرقيون بنحو ثلاثين عامًا، توفى عام 222م .. راجع:

الفهرست ص458-474 والمغني 20/5، ومقالات الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين ط3 1983م 430/1-431 وقد ذكر د . بدوي أنه اعتمد في ترجمة ابن ديصان على مقال جوزبي فولاني في دائرة المعارف الإيطالية، كما ذكر مراجع أجنبية تناولت ابن ديصان يمكن الرجوع إليها.

(3) انظر: د. مختار عطا الله "منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة" ص190.

(4) المغني 20/5، وانظر: فجر الإسلام، د. أحمد أمين، ص131.

قالت الديصانية: إن الأشياء من أصلين قديمين، النور والظلمة، والنور حي ومنه يكون الفعل والحركة، والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها، والنور مبصر وسمعه هو بصره وسائر حواسه، وإنما قيل سمع وبصر لاختلاف التركيب، لا لأنهما يختلفان في الحقيقة، وقالوا: إن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة فيها والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة فيه[1].

واختلفوا في المزاج فقال بعضهم: إن النور داخل الظلمة لأنه كانت تلقاه بخشونة وغلظة يتأذى بهما، فأحب أن يلينها ثم يتخلص منها، والنور داخل في الظلمة اختيارًا ليصلحها، فلما دخل فيها صار يفعل الشر والقبيح مضطرًا ولو انفرد لم يفعل ذلك[2].

وقد اقترب ابن ديصان بذلك من التفسير الأحادي بأن جعل في النهاية النور أصل الوجود بالفعل إلا أن اختياره هو الذي حال دون بقائه للخلق لو لم يدخل الظلمة[3]، لكنه بعد دخول الظلمة صار مصدرًا للشر على سبيل الاضطرار وبذلك أصبح النور والظلمة سواء، ومن ثم يكون أصل الكون الظلمة لا النور، وهو مثل ما أراد أن يقوله ماني ومزدق[4].

4- قول المَرْقَيونية

وتنتسب هذه الفرقة إلى مرقيون[5] مؤسسها وواضع فكرها الديني[6].

قالت المرقيونية بالأصلين القديمين النور والظلمة، لكنهم أضافوا كونًا ثالثًا

(1) المغني 16/5، 17، وشرح الأصول الخمسة، ص284، وهامش كتاب الانتصار للخياط، لمحقق محمد حجازي ص82 ، وقارن: الفصل في الملل والأهواء والنحل، 36/1.

(2) المغني 17/5، وقارن: الملل والنحل 250/1-251.

(3) انظر: القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي ص235.

(4) منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة ص190.

(5) ولد سنة 100م على الأرجح، ومن ثم فهو قبل ابن ديصان، له كتاب إنجيل كما يذكر ابن النديم، توفى سنة 165م. راجع:
الفهرست ص474-475، ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص586 نشر دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، وللتوسع عن مرقيون ونشأته وكتبه انظر: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين 433/1-439 فقد ذكر مجموعة مصادر – تناولت مرقيون وديانته، أكد على أهميتها.

(6) ذكر ابن النديم أن هذه الفرقة هي إحدى طوائف النصارى، لكنها أقرب إلى المنانية والديصانية، انظر: الفهرست ص474.

(المعــدّل الجامع) ليس بنور ولا ظلمة، وهو متوسط دون الله في النور ودون الشيطان في الطــباع، وهــو سليم دفع بغي الشيطان عليه فمازجه بنفسه وبنى من هذا المزاج العالم ليتطــيب به وينتفع بمنافعه، وجعل في العالم قوى تدبره ورتب البروج والكواكب، وقدّر منافع الزروع وما يصلحها في الأزمان، فلما رأى النور تعدي الشيطان على هذا السليم، بعث إلى العالم الممتزج روحًا (وهو روح الله وابنه وهو عيسى) فمن تبعه وترك ملامسة النساء وتجنب الزهو أفلت من مكائد الشيطان[1].

ويــبدو أن تــأثير المــسيحية على مرقيون جعله يميل إلى الزهد والتقلل وترك المباحات، فقد ذكر القاضي أنه "كان ممن لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه"[2].

وإذا صح تاريخ مولده الذي أورده صاحب معجم الفلاسفة وغيره[3] فإنه بذلك يكــون قبل مزدق – الذي ظهر في أواخر القرن الخامس الميلادي[4] – ومن ثم لم تكن وجهــته الــزهدية رد فعــل للمادية المزدقية كما يرى البعض[5] وإنما كانت نتيجة تأثره بالديانة المسيحية وأخذه من تلاميذ المسيح عليه السلام كما يذكر القاضي.

5- قول الماهانية

وهــؤلاء يــتفقون مع المرقيونية، لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح ويقولون إن الثالث (المعدّل) الذي بين النور والظلمة هو المسيح[6].

6- قول الصيامية

وهــم يذهبون مذهب أهل الدهر والاثنين، ويبدو أنه كان لهم من اسمهم نصيب،

(1) المغــني 17/5، 18، وشرح الأصول الخمسة، ص284، وقارن: الملل والنحل 252/1، والفصل لابن حزم 36/1.

(2) المغني 18/5.

(3) جــورج طرابيشي ص586، وذكر د. عبد الرحمن بدوي في مذاهب الإسلاميين 435/1 أن وفاته كانت في السنوات الأخيرة من القرن الأول الميلادي مستندًا في ذلك إلى مجموعة من المصادر.

(4) انظر: د. النشار: نشأة الفكر 197/1.

(5) د. عــبد الــستار الراوي "القاضي عبد الجبار وفكره الإسلامي" ص237، وتبعه صاحب "منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة" ص191.

(6) المغــني 18/5، وذهب الشهرستاني إلى أن الماهانية إحدى فرق المزدقية مع أن ابن النديم يقول: "إنهــم طائفة من المرقيونية" وهو – ابن النديم – يتفق مع القاضي في كل ما قاله عن الماهانية: انظر: الملل والنحل 250/1، والفهرست 475.

فقيل: إنهم أهل زهد وورع وتقلل وصوم وإمساك عن النكاح والذبائح، وهم يتدينون بكل ذلك[1] ويتوجهون في عباداتهم إلى النيران، تعظيمًا لها[2].

7- قول المقلاصية

وافقوا المانوية في القول بالأصلين القديمين، وخالفوها في المزاج فقالوا: لا بدّ أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور، لا يقدر النور على تخليصه، فإن طال مكثه في المزاج استحال فصار ظلمة، واختلفوا في المكان والهواء والعفو والقصاص[3].

8- المجوس Magian

اعتبر القاضي عبد الجبار المجوس فرقة من فرق الثنوية، لأنها تقول بالتثنية، لكنها اختلفت في الأصلين من حيث القدم والحدوث، يقول: "وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضًا"[4]. ومع أنه اعتبرها إحدى فرق الثنوية إلا أنه خصص فصلاً مستقلاً لدراستها "وأما المجوس فسنقرر بعد الكلام على الثنوية ذكر مذاهبهم والنقض عليهم"[5].

ذهب المجوس إلى القول بأصلين إلا أنهم يغيرون العبارة فيسمون النور (الإله) يزدان والظلمة (الشيطان) أهرمن[6] واختلفوا: فقال بعضهم إنهما – الله والشيطان – قديمان وليسا بجسمين، والله أحدث العالم، فما فيه من الخيرات فمنه، وما فيه من الشرور فمن الشيطان، ويقولون باستحالة وقوع الشر من الله والخير من الشيطان، وقال بعضهم: إنهما جسمان قديمان، وقال بعضهم: الله جسم والشيطان ليس بجسم، وقال بعضهم عكس ذلك، أما أكثرهم فيقول: إن الله قديم والشيطان محدث، واجتمعوا على أن العالم

---

(1) المغني 18/5.

(2) الملل والنحل 253/1.

(3) المغني 18/5-19، وبعد أن انتهى القاضي من عرض فرق الثنوية، ذكر بعض من كانوا رؤساء للثنوية في الدولة الإسلامية ومن هؤلاء: "عبد الكريم بن أبي العوجاء، والنعمان الثنوي، وهو الذي قتله الخليفة المهدي، وأبو شاكر الديصاني، وابن المقفع، وبشار بن برد الشاعر، وغسان الرهاوي الذي كان يقول بقول المنانية، وابن طالوت، وحماد عجرد" انظر: المغني 9/5، 20، 21، كما ذكرهم ابن النديم وذكر أن لهم كتبًا في نصرة الثنوية، (الفهرست 473).

(4) شرح الأصول الخمسة، ص284.

(5) المغني 19/5.

(6) شرح الأصول، ص285.

محدث، ومن الله حدث الشيطان واختلفوا في كيفية حدوثه[1].

فمنهم من قال: إن يزدان (الإله) لما استوى له الأمر واستتب فكر وقال: لو كان مضاد ينازعني كيف يكون حالي معه، فتولد عن فكرته الردية هذه أهرمن، فخاصمه وقاتله فاصطلحا إلى أجل معلوم، وإذا جاء وقت الأجل هذا يغلب يزدان أهرمن ويقتله ويصفو له العالم[2].

ومنهم من قال: إنه حدث من عفونات الأرض، ومنهم من قال: إن الله نور ذو أشخاص، وأن الشخص الأعظم شك في شيء من الأشياء فحدث الشيطان من ذلك الشك، ومنهم قال: إن مع الله شيئًا رديئًا تولد الشيطان منه[3].

وللمجوس ترهات أُخر – فضلاً عن السابقة – مثل: أن الدنيا كانت سليمة من الشرور وأهلها في نعيم مقيم والشيطان بمعزل عنها، فاحتال حتى خرق السماء وصار إلى الدنيا بجنوده، فهرب الرب بملائكته فاتبعه إبليس حتى حاصره في جنته، وحاربه ثلاثة آلاف سنة، لم يستطع الوصول إليه ثم صالحه على أن يكون إبليس وجنوده تسعة آلاف سنة بالثلاثة آلاف التي حاربه فيها ثم يخرج إلى موضعه، ورأى الرب أن الصلاح هو احتمال مكروه إبليس حتى ينقضي الشرط، ومن ثم فالناس في البلايا حتى انقضائه ثم بعد ذلك يعودون إلى النعيم[4].

وعن الخلق قالوا: إن الذين كانوا في الدنيا عند دخول إبليس أبادهم وبدأ برجل يقال له "كَيُومَرث" وثور فقتلهما، فنبت من مسقط هذا الرجل أصل (ريباس) وهو نوع من النبات وخرج من ذلك الأصل رجل يسمى "مَشيه" وامرأة تسمى "مَشيابة" وهما أبوا البشر، ونبتت الأنعام من مسقط الثور[5].

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص285، والمغني 71/5.

(2) شرح الأصول 285، وقارن: ابن حزم في الفصل 34/1 فهو يتفق مع القاضي في حكاية ذلك عن المجوس.

(3) المغني 76/5.

(4) السابق 72/5.

(5) السابق: نفس الصفحة، ويذكر الشهرستاني من فرق المجوس "الكيومرثية" نسبة إلى كيومرث المقدم الأول ويتفقون مع بقية المجوس في العقائد الأساسية لديانتهم، وذكر كذلك "الزروانية" وهم نسبة إلى زروان الشخص الأعظم من أشخاص الله كما يزعمون ولا يضيفون إلى الأصول المجوسية شيئًا ذا جدوى، وكذلك "الزرادشتية" (انظر: الملل والنحل 233/1-236).

* **الزرادشتية Zoroastarianism**

وهـــي أهـــم فرق المجوس على الإطلاق، نسبة إلى زرادشت[1] (صاحب شريعة المجـــوس)[2] والمجوس تدعي أن لها أنبياء وأن آخر أنبيائهم هو زرادشت، وتدعي له أعلامًا ومعجـــزات[3]. وتعد الزرادشتية أبرز ممثلي المجوس التي ابتدأت فلسفتها الثنائية في تصوير الحرب التاريخية التي استمرت ألوف السنين بين الله والشيطان[4].

فحـــديث القاضي السابق عن المجوس هو حديث عن فكر زرادشت الديني الذي اعتنقه المجوس، لأن "الزرادشتية" سميت عند علماء المسلمين بالمجوسية والمجوسية علم على عبادة النار"[5].

على أن المؤرخين الإسلاميين حاولوا أن يصبغوا الزرادشتية بصبغة تتصل إلى حد مـــا بالتوحـــيد، فذهبوا إلى أن في منطق المذهب الزرادشتي إلهًا أبدع النور والظلمة وهو واحد لا شريك له[6].

---

(1) ولد في أذربيجان وعاش في منتصف القرن السابع قبل الميلاد، ومات على الأرجح سنة 582 ق م وظهـــر في عهـــد الملك كيستاسب بن لهراسب ودعاه إلى عقيدته فأجابه، وأصبحت الزرادشتية الـــدين الرسمـــي لفـــارس واستمر ذلك حتى الفتح الإسلامي، وأهم كتاب له عرفه المسلمون "الأبـــستاق" أو "الآبستا" وضع فيه أسس الديانة الزرادشتية، راجع: تثبيت دلائل النبوة 330/2، 331، والملـــل والـــنحل 236/1-244، و"إيـــران في عهـــد الساسانيين" ص103-303 لآرثر كريستنـــسين، تعريب د. يحيى الخشاب ود. عبد الوهاب عزام، نشر لجنة التأليف والترجمة مصر 1957م، و"زرادشت الحكيم حياته وفلسفته" لحامد عبد القادر، نشر مكتبة نهضة مصر 1956م، ونشأة الفكر الفلسفي د. النشار 191/1-193. و"هكذا تكلم زرادشت" لفريدريك نيتشيه نشر المكـــتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت 1979م، ومن المراجع الأجنبية المعاصرة التي تحدثت عن زرادشت انظر:

1– Man's Religions; J. B. Noss; New York 1956 pp433–463.
2– World's Religions; N. Smart, Cambridge University press, 1989 pp 215–220
3- Zoroastrianism by Jhon Hinnells; London 1981.

(2) الفهرست لابن النديم ص19.

(3) المغني 72/5، وتثبيت دلائل النبوة 185/1.

(4) القاضي وفكره الإسلامي د. الراوي ص240.

(5) نشأة الفكر الفلسفي 193/1.

(6) انظـــر: السابق 192/1، والملل والنحل 237/1-238، وزرادشت الحكيم حياته وفلسفته لحامد عـــبد القـــادر ص80-88، وقارن: فجر الإسلام، د.أحمد أمين ص103 هذا على الرغم من أن =

كـــان هذا عرضًا لمذاهب الثنوية بمختلف فرقها، التزمنا فيه بمنهج القاضي حيث أوردنـــا المجـــوس مع الثنوية لاتفاقهما في القول بالأصلين[1] وقد أطال القاضي حديثه في التأريخ لبعض هذه الفرق مثل المانوية والمجوسية والمزدكية وغيرها وذلك كما يقول: "لأن تأمل مقالتهم يغنى عن النقض عليهم"[2].

=

القاضـــي عـــبد الجبار يهاجم زرادشت وديانته في أصولها وفروعها مهاجمة شديدة، انظر: تثبيت دلائل النبوة 2/330-331.

(1) نلفت الأذهان إلى أن الشهرستاني لم يجعل فرق المزدقية والديصانية والمرقيونية والتناسخية متفرعة عـــن المجوسية كما يذكر ذلك صاحب كتاب "قاضي القضاة عبد الجبار ابن أحمد" ص114 وإنما جعلها متفرعة عن الثنوية مثلما فعل القاضي، وقد ذكرنا السبب في ذلك من قبل – وهو وحدة مصادر كل منهما في التأريخ للثنوية. راجع الملل والنحل 1/249-253.

(2) المغني 5/70.

المبحث الثاني
نقد مذاهب الثنوية

أشار القاضي في بداية تأريخه للثنوية إلى نقطة جوهرية فيما يتصل بمذهبهم ومناقشة أفكارها واعتبرناها من أهم أصول منهجه، وهي أن العرض التفصيلي والحكاية المطولة للمذهب الثنوي والتأريخ له يكفينا مؤونة الرد عليها وذلك لوضوح فساد ما يذهبون إليه، فهي تحمل بين ثنايا مقالاتها علامات تهافتها، ولا شك أنها لمحة جديرة بالاعتبار يقول القاضي: "اعلم أن كثيرًا من المذاهب يستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج وعلى أصول مقررة ولكون كثير منه غير معقول، ومذاهب الثنوية من هذا القبيل"[1].

بيد أنه مع اعتبار القاضي هذه القاعدة ذات جدوى كبيرة عند الحديث عن الثنوية بصفة خاصة، فقد ناقش مقالتهم وحللها وجادلهم فيها وأثبت بطلانها، واستفرغ ذلك منه جهدًا كبيرًا كما سنرى إن شاء الله.

وفي البداية نقف على الدوافع التي جعلت الثنوية تقول بالثنائية وما تفرع عن هذا القول من أفكار وقضايا أخرى، ونجمل هذه الدوافع في اثنين:

1. **اعتقادهم أن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها**، فلذلك أثبتوا فاعلين، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لهما جميعًا[2].
2. **اعتقادهم نفي الصانع** لما وجدوا أمورًا حادثة وتركيبات مختلفة، فاعتقدوا أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين[3].

---

(1) المغني 9/5، وانظر: نفسه 15/5، 70.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص483، والمحيط بالتكليف 262/1 وقد أشرنا إلى هذا الدافع عند دراسة منهج القاضي.

(3) انظر: المغني 23/5.

وقد كان ذلك سببًا في اعتقاد الثنوية القول بالأصلين، ولأهميتهما فقد أكّد القاضي عليهما ونراه يذكرهما في كل موضع[1] تعرض فيه للحديث عن الثنوية وسنذكر مناقشة القاضي لهما فيما بعد.

تمثل إبطال القاضي لما ذهبت إليه الثنوية في ثلاث نقاط رئيسية وهي: إبطال القول بالثنائية، وتتبع القاضي لما يمكن أن يكون شبهة لهم والرد عليها، ونقض ما تختص به كل فرقة، على النحو الآتي.

أولاً: إبطال القول بالثنائية

عرفنا أن الثنوية – على اختلاف فرقها – أثبتت إلهين أو أصلين قديمين، عنهما كان أصل العالم وكل الأشياء، ويدخل في نطاق هؤلاء بعض المجوس الذين قالوا بقدم الأصلين، وقد اعتبر القاضي رده على الثنوية يتضمن الرد على هؤلاء، يقول: "أكثر ما حكيناه عن مذهبهم – المجوس – يبطل ما أفسدنا به مذهب الثنوية"[2] و"الكلام عليهم على الحد الذي تكلم به الثنوية القائلين بالنور والظلمة"[3] ومن ثم فقد كان رد القاضي على القول بقدم الأصلين شاملاً لمذاهب الثنوية ومنها المجوسية.

وقبل أن نعرض أدلة القاضي على نفي الثاني وإبطال قول الثنوية بالأصلين نشير إلى أنه استبعد أن تكون الثنوية تقول بأن القديم الذي أثبتوه ثانيًا لله سبحانه، يشاركه في جميع صفاته، فهم لم يقولوا بذلك أصلاً، ولا قائل آخر يقول به، وإن كان الإشكال في إبطاله كالإشكال في إبطال مذهب الثنوية الذين جعلوا مع الله ثانيًا يشاركه في بعض صفاته[4].

(1) انظر: المغني 36/5-37، 48، وشرح الأصول الخمسة، ص284-285، والمحيط بالتكليف 1/ 222، 262 وغير ذلك.

(2) المغني 73/5.

(3) المحيط بالتكليف 217/1.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص277-278.

وأدلة القاضي على نقض الثنائية:

1- دليل التمانع[1]

أو ما يمكن أن نسميه (قياس الخلْف) وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

والتمانع عند القاضي هو أن "يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه"[2] ويقضي هذا الدليل بإثبات وحدانية الله واستحالة أن يكون معه ثان، فعلى افتراض أن مع الله ثانـيًا قديمًا فلا بدّ أن يكون مثلاً له من حيث كونه قادرًا لذاته وهذا يبطل القول بأن معـه ثانـيًا عاجزًا، ولو كان الأمر كذلك فإنه يجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخـر إماتته أن لا يكون مراد أحدهما بالوجود أولى من مراد الآخر، وهنا ينقسم الأمر قسمين: إما؛ لا بدّ أن لا يوجد مرادهما جميعًا وفي ذلك إيجاب ضعفهما، وإما يوجد مراد أحـدهما دون الآخر، وذلك يدل على ضعف الأخير وأنه ليس بقديم ومن ثم لا يجب أن يكـون مع الله ثان[3]، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ **لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[4] لأنـه كان لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد، ويريد الآخر ضد ذلك ومن ثم يقع الفساد ويزول الصلاح[5].

---

(1) مما يجدر ذكره أن هذا الدليل مستمد من القرآن الكريم فهو دليل نقلي، وهو في مقدمة أدلة القاضي التي استدل بها في بطلان قول غير الموحدين ويتمثل هذا الدليل في الآيات الثلاث ﴿ **لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [سورة الأنبياء: 22] و﴿ **مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ٩١** ﴾ [سورة المؤمنون: 91] و ﴿ **قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ٤٢** ﴾ [سورة الإسراء: 42] انظر: كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم للإمام عبد الرحمن بن الحنبلي ص83-84، ومناهج الجدل في القرآن الكريم د. الألمعي ص149-151.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص279، وانظر: تاريخ الجدل للإمام أبو زهرة ص66.

(3) يقـول القاضي: "والأحسم للشغب هو أن نحرر دلالة التمانع تحريرًا آخر فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادرًا مثله، فلا يخلو، إما أن يكون مقدورهما واحدًا، أو يكون مقدورهما متغايرًا، ولا يجوز أن يكون مقدورهما واحدًا لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايرًا وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما" انظر: شرح الأصول الخمسة، ص282.

(4) سورة الأنبياء: 22.

(5) انظـر: المختـصر في أصـول الـدين 199/1، وشـرح الأصـول الخمسة، ص278، والمحيط =

على أن القاضي يثبت جهل الثنوية لأن صفة القدم – في رأيه – توجب الاشتراك والمثل في كل شيء، لكنهم قالوا باختصاص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر، وأنهما مختلفان في الجنس والطبع، فطبع أحدهما يخالف طبع الآخر ولا يصح منه ما يصح من الآخر "فكونهما قديمين يحيل اختلافهما في ذلك أجمع، ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الآخر، وذلك يبطل طريقتهما إلى إثبات الأصلين"(1).

والواقع أن القاضي اعتمد على هذا الدليل في الرد على كل من يعدد في التأليه، فبه أثبت بطلان قول الثنوية بالأصلين وقول النصارى بالتثليث، ونلاحظ أن القاضي – في سوق هذا الدليل – يتفق مع علماء الكلام الذين أثبتوا وحدانية الله تعالى، فقد كان هذا الدليل كما يقول الإمام عبد الرحمن ابن الحنبلي "معتمد أرباب الكلام من أهل الإسلام، وقد نقل عن بعض علماء السلف أنه قال: نظرت في سبعين كتابًا من كتب التوحيد، فوجدت مدارها على قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾(2).

2- دليل جسمية الأصلين

ويتأسس هذا البرهان على إثبات حدوث الأجسام، وقد أثبتها القاضي كذلك قبلاً، وبين أن الأكوان حادثة ودلل على أن الجسم لا يخلو من الأكوان، ولا بدّ أن يكون متحيزًا عند الوجود، ولا يكون كائنًا إلا بكون، فإن كانت الأكوان حادثة والجسم لا يخلو منها، فقد ثبت حدوث الأجسام(3).

كما برهن على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسمًا بهذا المعنى لأنه – تعالى – لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدرة، والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح من الله فعل الأجسام، وقد عرف خلافه(4).

وبإثبات القاضي حدوث الأجسام يثبت بطلان القول بالأصلين القديمين "لأن النور جسم رقيق مضيء، والظلمة جسم رقيق غير مضيء، والأجسام لا تخلو عن

=

بالتكليف 221/1.

(1) المغني 25/5.

(2) كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم ص83.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص112، وهذا هو أحد أدلة حدوث الجسم عند القاضي.

(4) السابق ص221

الحوادث ولا تنفك عنها، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها فكيف يجوز أن يكونا قديمين؟"[1] ولهذا الدليل أهميته لأنه إذا صح حدوث الأجسام: "بطل قولهم بالأصلين وبطل ببطلانه سائر ما فرعوه عليه"[2].

ولسائل أن يسأل: لمَ أثبت القاضي جسمية النور والظلمة؟ والجواب عن ذلك من وجهين:

أ- إن الثنوية تثبت النور في عالمه، بعضه مماس لبعض، وكذلك الظلمة في عالمها، وبعضهم يثبت آخر الظلمة مماسًا لأول النور وبعضهم يثبت بينهما فرجة وخللاً، وتلك كلها خصائص الأجسام فيما يوجب حدوثها[3].

ب- إن الثنوية أثبتوا الأعراض وإن لم يقروا بذلك، فإن القاضي يلزمهم بها لأنه لا بدّ لهم من إثباتها؛ لقولهم بممازجة النور للظلام، وحصول التركيبات المختلفة، ولا يصح لهذه التركيبات أن تختلف إلا لمعان فيها، لولاها لم تكن – التركيبات – لتحصل على نحو ما هي عليه من صفة دون سائر الصفات الأخرى، وعلى ذلك يجب عليهم إثبات هذه المعاني أعراضًا لأنها غير للنور والظلمة، وهما – النور والظلمة – يشتملان عليها، وإذا تقرر إلزامهم بذلك، وجب إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض وعلى رأسها الخير والشر[4].

وبهذين الوجهين يثبت القاضي جسمية النور والظلام وبإثباتهما كذلك يثبت فساد أصل المذهب.

ومما تجدر مراعاته أن ابن حزم يتفق مع القاضي في إثبات بطلان قول الثنوية وتثبيت الوحدانية بطريق إثبات حدوث الأجسام والأكوان والعالم أجمع، وقد نال هذا

---

(1) السابق ص285، وقارن: المختصر في أصول الدين 200/1-201.

(2) المغني 24/5.

(3) انظر: السابق 10/5.

(4) السابق 24/5.

الدليل عند ابن حزم أهمية كبيرة[1].

3- دليل الاستغناء

ومما يبرهن على بطلان قولهم بالثنائية هو أن الأصلين إذا كانا قديمين على ما ذهبوا وقد ثبت أن القديم لا بدّ أن يكون قادرًا لذاته، ومن يكون قادرًا لذاته لا بدّ أن يكون الخير والشر مقدورَيْن لكل واحد منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر[2]، وهذا ما سميناه دليل الاستغناء.

4- دليل بطلان حسن الأمر والنهي

وهو إذا افترضنا جدلاً صحة ما تذهب إليه الثنوية في القول بأصلين قديمين، فإن ذلك يوجب بطلان حُسْن الأمر والنهي والمدح والذم – مع علمنا بحسن ذلك في العقول – فالأمر إما أمر بالخير أو أمر بالشر، فإن كان أمرًا بالخير فلا يخلو؛ إما أن يكون أمرًا للنور أو أمرًا للظلمة، ولا يجوز أن يكون أمرًا للظلمة، لأنها غير قادرة عليه، ولا يجوز أن يكون أمرًا للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه (وهذا الأمر بمنزلة إمرة المرمي به من عل، فكما أن ذلك قبيح لأنه لا يمكنه الانفكاك عن هذا الأمر فكذلك هنا، وإن كان أمرًا بالشر، فلا يخلو إما أن يكون أمرًا للنور أو للظلمة والكلام فيه كالكلام في الأول)[3].

ومن جانب آخر ألزمهم القاضي، القولَ بقبح الأمر والنهي والمدح والذم مع جوازهما عقلاً، ذلك أن الأمر – بقول الثنوية – يحسن للنور، فهو الذي يقع منه الخير، والنهي لا يصح إلا للظلمة لأنها تختص بفعل القبيح، وهما مطبوعان على الخير والشر ولا يصح الانفكاك منهما، وبذلك يجب قبح أمرهما ونهيهما في آن، كما يقبح في شأن رجلين رميا من شاهق وفي حال نزولهما في الجو أمر أحدهما بالنزول ونهي الآخر عنه، لأنه لا يصح الامتناع عنهما، وكذلك المدح والذم[4].

ويرتبط هذا الدليل أكثر، بالديصانية، فهي ترى أن الظلمة موات، ولا علم ولا عقل لها، فيجب – تأسيسًا على ذلك – أن لا يحسن نهيها من وجهين؛ الأول: أنها لا تعقل النهي ولا تعلمه، والآخر: أن الشر يقع منها بالطبع، وبعد فهل يجوز نهي الجماد أو

---

(1) انظر: الفصل في الملل والنحل 1/43-44.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص286.

(3) انظر: السابق: نفس الصفحة، والمغني 5/35.

(4) المغني 5/35، وقارن المحيط بالتكليف 1/222.

أمره؟ أو أمر المريض الزِمن بالسعي؟ وهذا واضح السقوط[1].

5- دليل بطلان فاعلية الأصلين

قالــت الثنوية: إن النور حي، والظلمة (علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته، وهذا يجعلنا نعتبرها عالمة درّاكة قادرة)[2]، ومعروف أن النور والظلمة هما مما ندركــه ونعقله – فلو كانا غير مدرَكَيْن تكون مقالة الثنوية من وحي الخيال، إذن فالنور والظلمــة حيان، وهذا باطل لخروجه عن المعقول، يؤكد ذلك أن النور والظلمة قد ثبت أنهمــا جسمان، وكما يقولون إن كل الأشياء من مزاجهما، وهذا يلزمهم القول بأن كل الأجــسام حــية ويقتــضي ذلك أن لا موات في العالم أصلاً، ومعلوم بالضرورة أن كل الأجــسام ليست على حكم سواء في كونها حية لأن حكم كون الأجسام حية إنما يثبت في بعضها دون غيره[3].

فــإذا ثبت بطلان كونهما حيّين فإنه يثبت بالضرورة بطلان فاعلية النور والظلمة، ويبطل – تبعًا لذلك – أصل مقالتهم وهو القول بالتثنية.

6- دليل إبطال القول بالامتزاج يبطل القول بالثنائية

الامتــزاج(*) عــند الثنوية من أهم أصول عقائدهم، فهم يرون أن الأصلين كانا متبايــنين فــيما لم يــزل ثم حدث الامتزاج بينهما، وكان من نتيجة هذا الامتزاج العالم والأكوان، فهذا الامتزاج هو سبب وجود العالم، وهو يفسر البعث والمعاد أيضًا، فجميع أجــزاء الــنور تأخذ في الارتفاع أبدًا، وكذلك أجزاء النور أبدًا في النزول حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء فيبطل الامتزاج وتنحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد[4].

---

(1) انظر: المغني 35/5.

(2) السابق 43/5، وانظر: نفسه 26/5.

(3) المحيط بالتكليف 221/1 وانظر: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة ص200.

(*) والمــزاج Tember أو الامتــزاج هو اختلاط العناصر بعضها بالبعض الآخر أو هو مجموعة من الصفات النفسية والجسمية التي يتميز بها الإنسان، وقيل: المصطلح (المزاج) وليد مزج الأخلاط الأربعة بنسب متفاوتة الدم والبلغم والصفراء والسوداء. انظر:
- المعجم الفلسفي د. جميل صليبا 365/2.
- والمعجم الفلسفي نشر مجمع اللغة العربية 1979م ص181.

(4) الملل والنحل للشهرستاني 247/1.

وفي إطـــار الأصل المنهجي (التسليم الجدلي للخصم)، فإن القاضي يسلّم افتراضًا بقولهم إن النور يفعل الخير بطبعه لا باختيار – وقد علم أن طبعه لا يصح أن ينقلب عما هـــو عليه – فهذا يلزم الثنوية إثبات المتحرك متحركًا أبدًا وكذلك الساكن، وهذا يوجب علـــيهم إبطـــال القـــول بـــأن المزاج حدث بعد أن لم يكن، فإذا بطل ذلك بطل أصل مقالتهم[1].

وإذا كـــان التباين بسبب طبعهما فيجب أن لا تصح عملية الامتزاج، فالشيء لا يـــنقلب طبعه أصلاً، كما لا يصح منه خلاف ما يوجبه طبعه عليه[2]، وبذلك فإن قولهم بالمـــزاج – مع ثبوت بطلانه – يوجب فساد قولهم بالطبع، وفساد القول بالطبع يوجب فساد ثنائيتهم[3].

وإن قالـــوا بـــأن المزاج حصل باختيار الظلمة وقصدها أو باختيار النور وقصده فالـــذي يـــبين فساده هو أن الشيء لا يتغير عما ينبغي أن يصح عليه باختيار المختار، فكـــيف يـــصح قولهم؟ فكل منهما لا بدّ أن يختار ما يصح في طباعه، وطبع كل منهما يقتـــضي التباين، وعلى هذا لا يصح الامتزاج بالاختيار، كما أنه لا يصح بطريق الاتفاق بدون قصد أو بالخبط كما يقول بعضهم؛ لأن الشيء إذا كان لا يصح أن يتغير عن طبعه بقصد القاصد (فبأن لا يصح ذلك بالاتفاق أو الخبط أوْلى)[4].

هـــذه هي الأدلة المهمة، التي تمكنا من بلورتها على النحو السابق في إطار إبطال القاضي لقول الثنوية بالأصلين، وهناك بعض الأدلة الأخرى الفرعية التي اعتمدها القاضي، ويمكن إيرادها متضمنة في شبهاتهم والرد عليها.

ثانيًا: تتبع شبهاتهم والرد عليها:

بعـــد أن أثبت القاضي بطلان القول بالثنائية وفساده إجمالاً كما سبق، تناول ما

---

(1) المغني 27/5، وقارن: نفس المرجع 62/5.

(2) "لأن الـــنور - عندهم – مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه" شرح الأصول الخمسة، ص285.

(3) المغني 27/5.

(4) السابق 28/5، ومع مناقشة القاضي لآراء الثنوية ودحضها بأقوى الحجج والأدلة إلا أنه يسجل لنا استنكاره الشديد من أقوالهم التي لا تعقل بل إنها من قبيل الخرافات.. يقول: "وأما ما ذكروه من سـبب المـــزاج ومـــن الحرب التي جرت بين النور والظلمة، فلو رآه الرائي في منامه لدلّ على انتقاص عقله، فكيف به إذا ذكره في اليقظة"؟ المغني 64/5.

يمكن أن تعتبره الثنوية شبهات يتعلقون بها من أجل إثبات صحة مذهبهم، وقام بمناقشتها، على النحو الآتي:

1- إثبات فاعلين للنور والظلمة

أثبت الثنوية فاعلاً للنور وآخر للظلمة، ومن هذا المنطلق أثبتوا الأصلين واعتمدوا في ذلك على:

أ- أن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، وبناءً على ذلك لا يجوز أن يتصف الفاعل الواحد بالخير والشر معًا، ولا بدّ من إثبات فاعلين لهما وبذلك يجب إثبات أصلين قديمين(1).

ب- قالوا: إنه من البدهي أن لا يكون الفاعل الواحد خيرًا شريرًا لأن ذلك يتعارض كتعارض كونه عالمًا بالشيء جاهلاً به، فيجب أن يكون فاعل الخير غير فاعل الشر، وبذلك يتعيّن إثبات أصلين قديمين(2).

ج- قالوا: لو صح أن يكون الفاعل الواحد خيرًا شريرًا لصح أن يكون ممدوحًا مذمومًا مستحقًا للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة، فإذا تعذر ذلك وجب استحالة كونه خيرًا شريرًا، فلذلك يجب إثبات فاعلين وأصلين؛ أحدهما الخير منه، والآخر الشر منه(3).

د- قالوا: إذا صح لكم إثبات قديم لا يجوز منه الشر وإنما يختص بوقوع الخير(4)، فإن ذلك يثبت صحة ما قلناه في الأصلين، أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، ويستحيل أن يقع من أحدهما ما يجوز أن يقع من الآخر(5).

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص288.

(2) المغني 46/5.

(3) السابق 47/5.

(4) وهو مذهب المعتزلة الذين يثبتون القديم سبحانه منزهًا عن وقوع الشر والقبيح منه، مع أنه يستطيع فعلهما .. راجع في ذلك: شرح الأصول الخمسة ص313-314.

(5) المغني 48/5.

ونؤصل مناقشة القاضي لهذه الشبهات ودحضها واحدة واحدة، **أما الأولى:** فالقاضي لا يسلم بأن الآلام تقبح كلها، وكذلك الملاذ لا تحسن كلها، لأنها تقبح أو تحسن حسب وقوعها على وجه معين، وضرب مثلاً لذلك فقال: (ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الأسفار طلبًا للعلوم والأرباح، وأن نقتصد ونحتجم، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة[1]، فالأول فيه آلام مستحسنة والثاني فيه ملاذ مستقبحة، وعلى هذا، فلِمَ لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفًا بالخير والشر؟ وإن تعلقوا بأنهما متضادان، فإنه يبطله عدم تسليم القاضي بذلك لأنهما من جنس واحد، وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور النفس، ولذلك يألم أحدنا بإدراك ما يلتذ به صاحبه وقد يألم بالشيء ويلتذ به في حالين، ونفس ما تقع له لذة إذا كان في جسمه جرب قد يكون ألمًا متى لم يكن في جسمه ذلك[2].

وإذا جاز أن الفاعل الواحد لا يتصف بالخير والشر دفعة واحدة، فإنه يجوز أن يوصف بهما على وقتين ؛ يفعل الألم في وقت واللذة في وقت آخر، ثم ألا يمكن أن يفعل الفاعل الواحد الضدين بعضويه في حال واحدة، وبعضو واحد في حالين؟ وفي ذلك بطلان تعلقهم بإثبات فاعلين، ويتبعه — بالضرورة — فساد القول بالأصلين[3].

وأما الثانية: فقد بيّن القاضي أن كون الواحد خيرًا لا يفيد إلا كثرة وقوع الخير منه، وكذلك كونه شريرًا لا يفيد إلا كثرة وقوع الشر منه، وبطلان شبهتهم هذه مبني على بطلان الشبهة السابقة، لأنه ثبت صحة وقوع الخير والشر من فاعل واحد نحو أن يتصدق بإحدى يديه ويلطم بأخرى، وحتى لو تنافى ذلك في حال واحدة فإنه لا يتنافى في حالين، فكذلك لا يتنافى كونه عالمًا جاهلاً في حالين، وهذا بمنزلة كونه محركًا مسكنًا، وجامعًا مفرقًا، وقائمًا قاعدًا،

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص289.

(2) المغني 31/5.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة ص289، والمغني 31/5، 45، 46، والمحيط بالتكليف 222/1، وقد أورد القاضي في هذه الصفحات المشار إليها أمثلة كثيرة للدلالة على إبطال القول بفاعلين وإثبات فاعل واحد.

ومـــريدًا كارهًـــا، فـــإذا كـــان هـــذا لا يتنافى في حالين، فإنه يجب عليهم أن يجوزوا مثله في كونه خيرًا شريرًا[1].

وأمـــا الثالـــثة: فهـــي مغالطـــة منهم لأنه إن كان المادح والذام واحدًا، فإنه يـــصح كـــونه ممـــدوحًا مذمـــومًا مستحقًا للتبجيل والإهانة بطريقين؛ أن تذم الغير في وقـــت وتمدحـــه في وقـــت آخـــر، وأن تمدحه بطريقة الإحسان وتذمه لعصيانه، وإن كـــان المـــادح غـــير الـــذام فلا شبهة في صحته، فمن الجائز أن أمدح شخصًا وأنت تذمه، وعلى هذا يسقط قولهم[2].

وإن وقـــوع الخـــير والـــشر مـــن الفاعل الواحد لا يقتضي المدح والذم لزامًا، لأنـــه لا يمتـــنع جـــواز وقـــوع الإحباط والتكفير[3] عنهما، فيخرج من أن يستحقهما جمـــيعًا لتـــساويهما، أو إن كـــان أحـــدهما (المدح أو الذم) أغلب فإنه لا بدّ أن يكون الحكـــم لـــه دون الآخـــر ويبطل بذلك ما قالوه. بل إن القاضي يلزمهم – متى تعلقوا بقـــولهم هـــذا – بوجـــوب تجويـــز وقـــوع الخير والشر من الفاعل الواحد في حالين مختلفين[4].

وأمـــا الأخـــيرة: فقـــد أوضـــح القاضـــي مـــن قبل أنه عندما قال إن الفاعل الـــواحد قـــد يفعـــل الخـــير والشر إنما أشار به إلى الفاعل منا، أما القديم سبحانه فإنه يـــتعالى عـــن فعـــل الشر في الحقيقة، وأما الآلام فإنه تعالى قد يفعلها على وجه يحسن علـــيه كـــأن تكـــون مـــستحقة كالعقاب الذي يفعله في الآخرة أو يعجل به في الدنيا، أو كالأمـــراض الـــتي يفعلـــها، ونفـــى القاضي ما يمكن لأحد أن يأخذ عليه – وعلى

---

(1) المغني 46/5-47.

(2) المحيط بالتكليف 223/1.

(3) يـــشرح القاضي معنى الإحباط والتكفير في الأصل الثالث من أصول الاعتزال وهو الوعد والوعيد بأن المكلف إذا جمع بين الطاعات والمعاصي فلا يخلو ؛ إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه أو يزيد أحدهما على الآخر، فإن كانت الأولى فلا يجوز أن يستحق من المعاصي والطاعات قدرًا واحدًا، لأن الأمـــة أجمعـــت على أن لا دار غير الجنة والنار، ولا يعتمد القاضي قول البعض بأن هناك مواضع بينهما تسمى الأعراف لأنه – في رأيه – مخالف لإجماع الأمة، وإن كانت الأخرى وهو أن إحداهما تزيد عن الأخرى فعندئذ لا بدّ أن يسقط الأقل بالأكثر ويزول" انظر: شرح الأصول الخمسة ص623-624.

(4) انظر: المغني 47/5.

المعتزلة بطبيعة الحال – القول بواحدية الفاعل للخير والشر بأنه يريد القديم تعالى[1].

فالقاضي يجوز أن الله يفعل الملاذ والآلام – أو الخير والشر على قول الثنوية – كما يجوز فعل الشر منه في الحقيقة غير أنه لا يؤثره ولا يختاره، وذلك لكونه عالمًا غنيًا، وهذا يسقط تعلق أهل التثنية، بل يلزمهم بتجويز وقوع الشر من النور وأنه لا يختاره، وهذا يبطل قولهم إن النور خيّر لطبعه وضد للشرير وذاك ينقض أصل مذهبهم[2].

2- وقوع الخير والشر طباعًا.

تعلق الثنوية بما ذهبوا إليه من أن النور والظلمة يحدث فيهما ومنهما فعل، فهما لا يفعلان لغيرهما ولا لداخل عليهما فيلزم أن يقع ذلك منهما لأنفسهما وجواهرهما، وهذا يوجب قولهم إن وقوع الخير والشر منهما يكون طباعًا[3].

وليبين القاضي غلطهم في هذا القول اعتمد الحجج الآتية:

أ. بطلان فاعلية النور والظلمة – وهو الدليل الخامس على بطلان القول بالثنائية – يبطل القول بوقوع الخير والشر طباعًا.

ب. أن الفاعل يفعل لكونه قادرًا، ويقدر إذا كان جسمًا، فلو عُدم لخرج من كونه قادرًا وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يقع الفعل منهما باختيارهما، لأن وقوع الفعل لا من مختار إذا كان عالمًا مثله مثل وقوع الفعل على ضده ويترك الفعل إلى غيره، فالفاعل منا يفعل باختيار لا بطبع، وبذلك يثبت فعل النور والظلمة اختيارًا ويسقط ما تعلقوا به.

ج. إثبات القاضي وقوع الخير والشر جميعًا من الفاعل الواحد، وذلك لأنه يفعلهما باختياره وهذا ينقض القول بالطبع[4] ومع أن القاضي أفسد تعلقهم هذا فإنه إن سلم لهم بصحة ما ذكروه

(1) انظر: السابق 34/5-35. وقارن له: فضل الاعتزال ص180.

(2) السابق 48/5، وقارن: المختصر في أصول الدين 199/1-200.

(3) انظر: المغني 49/5.

(4) انظر: السابق 44/5، 49، وقارن: الفصل لابن حزم 41/1.

فإن ذلك لم يمنع من إثبات قديم واحد أحدث الأصلين (الظلمة والنور) وطبعهما – على ما ذهبوا إليه – ومن ثم يصبح التوصل بما قالوه هنا إلى أصلين قديمين ضعيفًا من أساسه[1].

3- ثبوت الأصلين بسبب انقسام الأجسام إلى ما لها ظل وما ليس لها ظل

احتج الثنوية على قولهم إن الأشياء من أصلين متضادين أنهم وجدوا الأجسام على ضربين؛ ذوات ظل وما ليس لها ظل، والأبدان الغليظة هي ذوات الظل؛ لأنها تنفي الضياء بظلها، أما ما ليس لها ظل فيجب بوجودها نفي الظل كالشمس والقمر، وهذا يضاد الظلمة، فالأول ظلام والثاني نور ولا ثالث لهما وبذلك جعلنا الأشياء من أصلين[2].

فنَّد القاضي هذه الشبهة وأبان جهلهم فيها، فقولهم هذا يوجب انقسام الأجسام قسمين، وليس في ذلك دليل على أنهما قديمان والخير والشر منهما، ولا يدل ذلك على كونهما حيين فاعلين – كما قرروا ذلك من قبل وثبت بطلانه – بل إن اعتراضهم هذا يوجب أن تكون الأجسام كلها من جوهر الظلمة فيما عدا الشمس والقمر، لأن ما عداهما من ذوات الظل، هذا بالإضافة إلى إمكان وقوع الخير والشر من واحد وإثبات حدوث الأجسام، وكون الفعل لا يقع إلا باختيار وإبطال القول بالطبع، كل ذلك يبطل قولهم هذا ويسقطه[3].

4- قالوا: إن كل ما نعلمه لا يخلو من نور وظلمة كالليل والنهار، وأنَّا نجد الشاهد يدل على الغائب، فيجب أن يدلا على أمر من جنسهما، فلا يجوز أن يدل الشيء على شيء خلافه، وهذا يوجب إثبات أصلين، كما يوجب القول بتباينهما فيما لم يزل؛ لأن النور متى خلا مما يوقفه يصعد لطبعه وكذلك الظلمة ترسب سفلاً[4].

---

(1) راجع: السابق 49/5.

(2) السابق: نفس الصفحة.

(3) السابق 50/5.

(4) السابق نفس الصفحة، وقارن: نفسه 10/5.

وقد دلل القاضي على فساد ذلك من عدة وجوه:

أ. أن ما ذكروه لا يدل على إثبات أصلين دلالة قوية قبل وجود ما وجدناه من النور والظلمة، فالشيء لا يدل على مثله، ولا يجب القضاء بوجوده الآن على وجود مثله من قبل.

وهذا يفسد الاستدلال بالشاهد على الغائب، لأن ذلك يؤدي إلى أن يدل الشيء الواحد على أمثلة له لا نهاية لها، وذلك يستحيل.

ب. أن الشيء يمكن أن يدل على غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل مثلاً، وذلك يسقط استدلالهم بدلالة النور على مثله، وإذا افترض جدلاً أنه يدل على مثله فلا يوجب ذلك أن يكون المثل قديمًا، لأن الفعل يدل على فاعله، ولا يدل على كونه قديمًا فهذا يبطل القول بقدم الأصلين.

ج. أن تعلقهم بهذا الاعتلال يوجب عليهم القول بأن النور لم يزل ممازجًا للظلمة، لأنه لم يوجد إلا كذلك، فيجب أن لا يثبت الثنوية النور والظلمة إلا على هذا الوجه "وفي ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين، ثم امتزجا"[(1)].

د. ثم إنه ألا يوجد في الأجسام سوى النور أو الظلمة؟ فإننا نعلم خلاف ذلك، مما يبين فساد اعتلالهم[(2)].

5- وفي إطار نقض القاضي لشبهات الثنوية واستيفاء الحجة عليهم، يسوق ما يمكن أن يكون اعتراضًا لهم يتعلقون به في تصحيح مذهبهم مؤداه؛ أن العالم المنقسم إلى النور والظلمة لا يجوز أن يكون له محدث قديم؛ لأنه لو كان كذلك فلا بدّ أن يكون جسمًا محتاجًا حتى يستطيع أن يقوم بالفعل، فالفاعل لا يعقل كونه فاعلاً إلا على هذا الوجه، وإذا قيل إنه فعل ذلك بالطبع فإنه يلزم الإقرار بقدم الأجسام، وذلك يبطل القول بأن لها محدثًا ووجب وصف النور بما ذكره الثنوية عنه وكذلك الظلمة، وهذا تصحيح لما تقول به الثنوية من الأصلين القديمين[(3)].

والواقع أن هذه الشبهة منقوضة ضمنًا من خلال نقض القاضي للأصول السابقة، فهي مؤسسة على ما ثبت بطلانه، فبطلت به؛ فقد أثبت القاضي حدوث الأجسام، وإذا

(1) المغني 51/5.

(2) انظر: السابق 52/5.

(3) انظر: السابق: نفس الصفحة.

كانت الأجسام حادثة فلا بدّ لها من محدث قديم، وهذا ما احتج به القاضي عليهم من قبل[1] فكيف يحتجون به عليه وقد أتى على إبطاله أصلاً؟

وحتى لو سلم لهم بإبطال المحدث القديم – وهذا بعيد كل البعد – فإن ذلك لا يوجب صحة مذهبهم؛ بل لا بدّ من الشك والتوقف حتى يأتوا بدليل قوي على إثبات الأصلين وسائر ما يقولونه، وإلا فكله باطل بيّن الفساد[2].

وأخيرًا لهم شبهة مستمدة من القرآن الكريم، يقولون: ألم يقل الله في كتابكم: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[3] وهذا هو مرادنا، ورد عليهم القاضي من وجهين:

أ- لا يمكن لهم التعلق بالقرآن الكريم والاستدلال به، لأن ذلك يقتضي الإيمان بتوحيد الله وعدله.

ب- أن المراد بقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ أي: منوّر السماوات والأرض، فذكر الاسم والمراد به هو الفاعل، وهذا باب استخدامه كثير في اللغة (ألا ترى أنهم يقولون رجل صوْمُ وعَدْلُ ورضًا، والذي يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾[4] وهذا يقتضي أن يكون النور غيره)[5].

واستيفاء لنقض مقالة الثنوية بالأصلين وتتبع كل وجه يمكن أن يتعلقوا به، فإن القاضي يورد عليهم ما يشبه أن يكون أسئلة – تعتمد على الواقع الحسي – نقل بعضها عن شيوخه – بين انتقاض أقوالهم بها وقد تبعه في ذلك ابن حزم[6]، وأهم هذه الأسئلة:

1- لو افترض أن يكون هنا رجلان دُفعا إلى ظلمة شديدة، أحدهما ضاع وتاه والآخر استتر من العدو، فهذه الظلمة محْسنة للثاني ومسيئة للأول، وكذلك إذا طلعت الشمس يتغير الأمر، فإن نورها يكون محسنًا للأول، ومسيئًا للثاني وهذا إفساد لمذهبهم[7].

(1) احتج به القاضي في بطلان تعلقهم بوقوع الخير والشر طباعًا من النور والظلمة.
(2) المغني 53/5.
(3) سورة النور: 35.
(4) نفس السورة والآية.
(5) شرح الأصول الخمسة ص291.
(6) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل 41/1.
(7) انظر: السابق ص289، وهذا السؤال أورده أبو الهذيل العلاف على بعض الثنوية فأسلم وهو ما =

2- لو أن أحدنا غصب شيئًا ثم رده، فمن الغاصب؟ ومن الرادّ؟.

فإن قالوا: النور فقد وصفوه بإحدى خصال الشر وهي الغصب، وإن قالوا الظلمة فقد وصفوها بإحدى خصال الخير وهي رد المغصوب(1).

3- قد يسيء أحدنا ثم يعتذر، فمن المسيء؟ ومن المعتذر؟ والرد على ذلك كالسؤال السابق، فإن قالوا الظلمة تسيء والنور يعتذر – مع أن هذا بعيد – فقد ثبت بطلانه لأن الاعتذار من غير إساءة قبيح، ويقتضي ذلك وصف النور بإحدى خصال الشر(2).

4- إن أحدنا يكذب ويعلم أنه كاذب، فمن الذي يعلم؟ ومن الذي يكذب؟ ولا يمكنهم أن يقولوا أحدهما هو العالم والآخر هو الكاذب؛ لأن الكلام في شخص واحد(3).

5- خبرونا لو أن أحدكم نفى أن يكون ثنويًا وقصد لَعْن أهله وتبرؤه منهم وصرح بقصده هذا، فمن هو؟ فإن قالوا: النور أضافوا إليه الباطل، وإن قالوا: الظلمة أضافوا الحق إليها وذلك ينقض مذهبهم(4).

ثالثًا: نقض ما تختص به بعض فرقهم

ذكرنا قبل ذلك أن الثنوية بفرقها المتعددة اتفقت على بعض الأصول، وهي أساس مذهب القوم، وعلى رأسها القول بالثنائية وقد تم معالجة ذلك في الصفحات السابقة.

بيد أن بعض الفرق منهم لها آراء متعلقة بالأصول العقائدية، قد تتفق فيها مع بعض الفرق الأخرى وقد تختلف، ولبغية القاضي في استكمال جوانب الرد عليهم، فقد

=

أخذه المتنبي الشاعر في مدحه لكافور الإخشيدي يقول:

فكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبر أن المانوية تكذب
وقاك ردى الأعداء يسري إليهم ... وزارك فيه ذو الدلال المحجب

راجع: شرح الأصول ص289، 290.

(1) انظر: السابق ص290.

(2) المغني 38/5، وقارن: شرح الأصول الخمسة ص290.

(3) شرح الأصول الخمسة ص290، وقارن: المغني 39/5.

(4) المغني 37/5، وانظر: نفسه 36/5.

أشار إلى هذه الآراء ونسبها إلى الفرقة صاحبتها ورد عليها في إطار رده على الثنوية عمومًا، ونظرًا لأهمية الوقوف على ما تختص به بعض هذه الفرق وتوضيحه، فقد دفعنا ذلك إلى أن نخصص لها الحديث هنا:

1- المانوية

قولهم إن الأصلين لم يزالا حساسين دراكين سميعين بصيرين[1] فإنه يبطله أن في الأجسام ما ليس بحي، وما يستحيل كونه قادرًا فاعلاً عالمًا بالصفة التي هو عليها[2].

واعتقادهم أن النور طيب الريح[3] فلا دليل عليه لأننا نعلم خلاف ذلك، فقد يكون هناك نور ولا رائحة له أصلاً، وقد يكون ظلمة ولا تختص بالرائحة[4]. وأن النور يختص بحسن المنظر فهو ضعيف؛ لأن منظر أحدنا قد يكون أحسن من منظر النور الخالص مع أنه مزاج من الأصلين على ما يذهبون[5].

والقول: إن عالميهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما، فإثبات حدوث الأجسام يبطله، ومن صفات المحدث أن يكون متناهيًا، ويبطل قولهم هذا من وجه آخر: فهل شاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة؟ الإجابة قطعًا بالنفي فكيف يصح لهم إثباتهما كذلك، وما هي طريقة استدلالهم على ذلك؟[6].

وقولهم إن كلاً منهما خمسة أجناس؛ أربعة أبدان والخامس الروح بالنسبة للنور وأربعة أبدان للظلمة وخامسها الدخان فإنه لا يصح من الأبله فضلاً عن العاقل، فقد جعلوا النور أحد الأبدان، وإن صح ذلك فلن يكون هناك أبدان أخرى وكيف يصح أن ينقسم الشيء إلى نفسه؟ "على أن ما ذكروه لا فائدة له، اللهم إلا إذا قصدوا تفصيل أنواع الأجسام وضروبها، وليس في ذلك دلالة على صحة الأصلين القديمين"[7].

وإذا سُلّم لهم بأن أبدان النور يخالف بعضها بعضًا، ومثلها أبدان الظلمة فإنه

(1) المغني 11/5، وقارن: تثبيت دلائل النبوة 641/2.

(2) المغني 55/5.

(3) السابق 55/5.

(4) السابق 10/5، 56.

(5) السابق 11/5، 56.

(6) السابق 11/5، 56، 57 وقد أورد ابن حزم بعد ذلك نفس هذا الدليل لإبطال مقالة المانوية هذه، انظر: الفصل 40/1.

(7) المغني 11/5، 59.

يلزمهم إثبات عشرة أصول، ثمانية أبدان وروحين (وفي هذا إبطال القول بالتثنية)[1].

ومما حُكي عنهم أن اختلاف الأشياء في الخير والشر يكون على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة، ويفهم من ذلك أن أجزاء الظلمة إذا غلبت في الشيء وقع منها الشر وكثــر، وذلــك يوجب انقلاب طبع النور ليقع منه الشر، ولو جاز ذلك لجاز أن يصبح ظلامًا ويصير محدثًا بعد أن كان قديمًا ومثل ذلك يقع لطبع الظلمة (وفي هذا هدم جميع ما يتعلقون به)[2].

2- ما تختص به المزدقية:

سبق في التأريخ للمزدقية أنها تثبت النور يفعل على القصد، والظلمة تفعل بالخبط، ويــدل على بطلان هذا القول إبطال فاعلية النور والظلمة وقد سبق ذلك، بل إن القادر علــى الفعل هو الواحد منا ويحتج بهذا أيضًا على من يعكس الأمر فيجعل القصد للظلمة دون النور[3].

وما اختص به مزدق إباحته الأموال والنساء حتى يترك الناس القتل، فذاك جهالة مــنه لأن إباحــة ذلــك يــؤدي إلى مخاطر لا يؤدي إليها حظره، وإذا أباح قتل مخالفيه لتخليــصهم مــن الشر ومزاج الظلمة فهذا يوجب عليه أن يقتل تابعيه لنفس العلة، بل يوجب عليه قتل نفسه، فهلا فعل؟ (ونحن نعلم باضطرار قبح ذلك)[4].

3- ما تختص به الديصانية

مــا اختصت به هو قولها بأن الظلمة موات، فإذا كانت فاعلة للشر كما يذهبون فــلا بــدّ أن تكون قادرة، وإذا كانت كذلك فلا بدّ أن تكون حية، فكيف القول بأنها موات[5]. وواضح أن ذلك تناقض ما بعده تناقض.

وقد ألزمهم القاضي قياسًا على قولهم هذا أنه يجب إذا كان أحدهما موجودًا فإنه لا بدّ أن يكون الآخر معدومًا، وإذا كان أحدهما قديمًا أن يكون الآخر محدثًا، وهذا ينفي

---

(1) السابق 59/5.

(2) راجــع السابق 11/5، 44، 61، وقد ذكر القاضي أن أبا الهذيل قد ألزمهم ذلك من قبل. انظر: السابق 62/5.

(3) انظر: المغني 16/5، 64.

(4) انظر: السابق 16/5، 65.

(5) شرح الأصول الخمسة ص286.

الثنائية من الأصل[1].

كما أن قولهم هذا يوجب أن لا يوجد في العالم جاهل ولا مفسد ولا نادم على الخير لأن ذلك لا يصح إلا للحي، والظلمة موات، والنور خير لا يصح عليه ذلك، والمعلوم بالضرورة خلاف ذلك.

ومما اختصت به الديصانية هو أن إدراك النور إدراك مركب فسمعه هو بصره وسائر حواسه، واللون هو الطعم والرائحة و(هذا مما نعلم بطلانه بأول العقل؛ لأنا نعلم الفصل بين الإدراكات بالحواس، ونعلم مفارقة اللون للطعم والرائحة .. وفساد ذلك واضح)[2].

ولقولهم بأن النور هو البياض والظلمة هي السواد جعلهم يعتبرون كل بياض محبوبًا، وكل سواد مكروهًا، وهذا غلط عليهم، ففي البياض ما يكره مثل بياض شعر اللحية، وبياض البرص، وبياض العين إذا ذهبت، وكذلك في السواد ما يحب كسواد اللحية، وسواد الحدق، وطيب المسك مع سواد لونه، وهل لا يوجد غير السواد والبياض فقط؟ وكل ذلك يبطل أقوالهم الناتجة عن إثباتهم الثنائية[3].

4- ما تختص به المرقيونية:

هناك وجه يخصهم، ذلك هو قولهم بالثالث المعدّل المتوسط بين النور والظلمة ودون الله والشيطان، وقد فند القاضي هذا الاختصاص في نقطتين:

أ- إذا أثبتوا هذا الثالث قديمًا وجب أن يكون مثلاً لهما، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيه يوجب التماثل، إذن لا بدّ أن يكون مثلاً للنور والظلمة، فإذا كان أحدهم قادرًا على الخير وجب على الثاني والثالث المعدل أن يكونا قادرين كذلك، وهذا يؤذن باستغناء الثالث عنهما[4]. وقد سبق أن هذا دليل على إبطال أساس القول بالثنائية.

ب- إذا كانوا يقولون بأن الخير من النور والشر من الظلمة فلا حاجة لهما إلى إثبات هذا الثالث، لأنه لا فاعل سواهما، وإن اعتلوا على ذلك بأنهم وجدوا فعلاً

(1) المحيط بالتكليف 223/1.

(2) المغني 16/5، 67.

(3) انظر: السابق 17/5، 67، 68.

(4) شرح الأصول الخمسة، ص287.

ليس بخير ولا شر، فإن ذلك يلزمهم إثبات رابع لأن (سبب الخير في أنه يخالف سبب الشر كالخير والشر أنفسهما)[1] وإن اعتلوا بأنهم أثبتوه ليدبرهما فمما يبطل ذلك إثباتهم الأصلين مدبرين، ويفعلان الخير والشر، وإذا صح قولهم (فَلِمَ صار بأن يكون مدبرًا لهما أولى من أن يكونا مدبِّرين له!)[2].

وإن قالـــوا إن الظلمة تمازج هذا الثالث لأنه وديع وينتج من ذلك العالم لينتفع بما فيه مـــن منافع ثم إن النور يخلصه، فهذا يتعارض مع قولهم إنه – الثالث المعدل – مدبر لهما، ولا بـــدّ أن يكون الثالث مخالفًا لهما ولا يمكن أن يكون من جنسهما مع اختلافهما، وذاك يبطل كونه ثالثًا. وعلى افتراض أنه مخالف لهما فيجب أن يحتاج هو الآخر إلى معدل، وهكذا أبدًا، ثم إن إثبات حدوث الأجسام وإثبات المحدث القديم لها يأتي على كل أقوالهم[3].

5- ما تختص به المقلاصية:

ممـــا اختـــصت به فيما يتصل بعملية خلاص النور من الظلمة، هو أن يبقى في المـــزاج شـــيء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه، وإذا طال مكث هذا الشيء فإنه يتحول ويصير ظلمة، وهذا القول يوجب نسبته إلى الجهل والنقص[4]، لأن فساده ظاهر، فلو افترض ذلك، فإنه يوجب – ضرورة – جواز انقلاب النور إلى الظلمة، وهذا يوجب جواز كون الظلمة نورًا بطول المكث في النور، وإذا صح ذلك فهل يصح تحول الخير شرًا والعكس؟ ولأنهم لا يجوزون ذلك فقد ثبت بطلان ما قالوه[5].

6- ما اختصت به المجوسية

أهم ما تفردت به المجوس، وأفاض القاضي في مناقشته، هو قول بعضهم بحدوث أهـــرمن (الـــشيطان)، وأن يزدان (الله) هو الذي أحدثه وعللوا ذلك بأن ما في العالم من الـــشرور والمحـــن – في تصورهم – لا بدّ أن يكون له فاعل، ولا يجوزون على الله فعل ذلك، ومن ثم فلا بدّ من شرير تضاف إليه، ويبيّن القاضي فساد هذه المقالة بأبسط دليل؛ فـــإذا كان في مقدوره سبحانه أن يخلق ما هو أصل لكل الشرور، أفلا يكون من مقدوره

---

(1) المغني 68/5.

(2) السابق 68/5.

(3) انظر: السابق 17/5، 68، 69.

(4) انظر: السابق 63/5.

(5) انظر: السابق 18/5، 69.

خلق الشرور نفسها دون واسطة[1] والإجابة بدهية على عامة الناس فضلاً عمن يضع أصول الديانة عندهم.

وعلى عادة القاضي فإنه يقلب الأمر عليهم من وجوهه الممكنة بحيث لا يدع وجهًا يحتمل أن تعتل به المجوس إلا تقصاه وبين فساده، فإذا أثبتوا الشيطان حادثًا من لا محدث، فإنه يلزمهم في كون جميع الحوادث من الأجسام والأعراض والخيرات ولا مضار بأنها حادثة ولا محدث لها ومع أننا نعلم خلافه – لأن من حق المحدث أن يكون متعلقًا بمحدث له بالضرورة – فهو إبطال الأصلين جميعًا[2].

ويلزمهم أيضًا أن تكون سائر المضار من الشيطان لأنه – عندهم – مطبوع على الشر، وهذا يوجب أن يكون الله سبحانه – بخلقه للشيطان – شريرًا، ومن ثم فلا داعي من إثبات شيطان يفعل الشر أصلاً، يؤكد ذلك، أن (من قولهم: إن الأجسام الضارة كالحيات وغيرهم من فعل الشيطان لأنه عندهم كالسبب في الشر والألم، فكذلك نفس الشيطان، إذا كان من فعل القديم، فيجب أن يكون الله شريرًا بفعله – خلق الشيطان – كالشيطان بفعل الأجسام الضارة)[3].

وبمثل ذلك يبطل قول من قال منهم: إن الشيطان تولد عن فكرة فكرها الله أو شكّة شكها، ومع وضوح فساده إلا أن القاضي يوجه لهم سؤالاً مفحمًا مؤداه: أليس الله قد أحدث هذا الفكر والشك، كما تزعمون؟ ولا بدّ من نعم، ولا يسعهم أن يقولوا غير

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص287، وقارن: المختصر في أصول الدين 201/1، ولا يمكن للمجوس – في رأى القاضي – أن يقلبوا ذلك على المعتزلة، فيقولوا: إن الله عندكم خلق الشيطان والشيطان أصل لكل شر فَلِمَ لا يجوز أن يخلق الله الشر؟ لأن المعتزلة لم تقل إن الشيطان موجب للشر ومطبوع عليه، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر، إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار ذاك، وعلى هذا فلا يلزم المعتزلة ما يلزم المجوس وإنما ذلك يلزم المجبرة، فهم يقولون إن القدرة موجبة، وإن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان والكافر لا يقدر إلا على الكفر، وهذا أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجوس وبين مذهب المجبرة، ويذكر القاضي كثيرًا من أوجه الشبه بينهما وبين المجبرة واليهود والنصارى بدافع ولائه للأصول الخمسة – في مواضع متفرقة من كتبه ليثبت أن المجبرة هم المعنيون في حديث الرسول ﷺ "القدرية مجوس هذه الأمة" انظر: شرح الأصول الخمسة ص287، 288، 773–778، والمحيط بالتكليف 224/1، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، له ص200–201.

(2) المغني 75/5.

(3) السابق 75/5–76.

ذلـــك لأنه يبطل مذهبهم بقدم القديم من الأساس، فإذن محدث الشيطان هو القديم (فإذا صـــح أن يحدث فكرًا أو شكًا يجب عنه حدوث الشيطان الذي هو الأصل في المضار، فهلا صح أن يحدث سائر الشرور أو نفس الشيطان؟)[1].

ويـــوجه القاضي إليهم سؤالين آخرين في هذه المقالة ويجيب عنهما بكل وجه، مبيـــنًا فساد ما تعلقوا به، معتمدًا على ما هو واقع محسوس؛ الأول: أليس الواحد منا قد يقـــتل ثم يندم، فقد وقع منه الخير والشر أو القبيح والحسن؟ وكذلك قد يكون مجوسيًا ثم يـــتهود أو يهـــوديًا ثم يتمجس؟ فذلك موجب لانتقاض مذهبهم، لأنه يحتم على الجسم الواحد أن يكون حسنًا قبيحًا، خيرًا شريرًا.

والآخـــر: لِـــمَ قلتم إن أرواح الأجساد الضارة من فعل الله والأجساد من فعل إبليس؟ فإن أجابوا بأن الضرر يقع من الأجساد دون الأرواح فيقال لهم: أليس لولا الروح لم يقع منا الضرر ولا يقع إلا بوجودها؟ فيجب أن تكون الروح هي الضرر دون الجسد، وذلك يلزمهم إثبات الروح من فعل الشيطان لأن الله لا يفعل الشرور[2].

فإن اعتلوا بأن أرواح الأجسام الضارة من فعل إبليس وأرواح الأجسام النافعة من فعـــل الله (فإنـــه يفسد لأن جنس الأرواح واحد، فإذا قدر إبليس على بعضه، فهلا صح كونه قادرًا على سائره؟)[3].

وينهـــي القاضي نقضه لهذه المقالة بما يتعلقون به وهو إذا كان وقوع الوساوس والدعوة إلى الشر في العالم يستحيل فعله من القديم، فإنه يجب أن يكون فاعله هو إبليس، وذلك بعيد؛ لأن إبليس وجنوده يوسوسون، لكن ذلك لا يوجب – كما يرى القاضي – وقوع القبيح بوسوستهم، وإنما يختاره المكلّف وعلى وجه لا يكون مطبوعًا عليه وذلك يبطل هذا الاعتلال[4].

ثم إن مـــا ذكره المجوس من دخول إبليس الدنيا وقتاله لرب العزة سبحانه إلى آخر مـــا قالـــوا فإنـــه (من الخرافات التي يجب أن لا نتشاغل بها)[5]، ومع كونها كذلك، فإن

---

(1) انظر: السابق 76/5، 79، وقارن: المحيط بالتكليف 224/1.

(2) انظر: المغني 77/5.

(3) انظر: السابق: نفس الصفحة.

(4) انظر: السابق 78/5.

(5) السابق 79/5.

القاضي يربط بينهم – بالمقارنة – وبين النصرانية في قولها بصلب المسيح، إذ كيف يكون القديم قادرًا لنفسه ويؤذيه غيره ويحاربه ولا يمكنه التخلص، ولو صح ذلك لصح أن يصلب كما يذهب النصارى في المسيح عليه السلام[1].

وبقية مقالتهم ضعيفة خارجة عن المنطق والواقع والقاضي يستنكرها استنكارًا شديداً، ويستعين بقولهم في قطعهم، فكيف أن الله – على ما ذهبوا إليه – يعجز عن محاربة إبليس؟ وكيف يلجأ إلى التصالح إلى وقت معلوم؟ وكيف يمنع إبليس – عند انقضاء الشروط – من التعدي عليه ولم يمنعه من قبل؟ وكيف يصح أن يضعف إبليس عند انتهاء هذا الشرط بالذات؟ وكيف يصح ما ادعوه من تولد الجسم ووجود أبي البشر من أصل الريباسة كما سبق؟ وكيف يصح أن يحصر القديمَ ويصير كالمحبوس إلى وقت انقضاء الأجل؟ "وكل ذلك يؤيد فساد تعلقهم بما هذوا به"[2].

كما أبطل القاضي ادعاءهم المعجزات لزرادشت، لأنهم يعتمدون في إثباتها على الظن والتخرص، وكثير منهم يعلم أن هذه المعجزات، لم تصل بطريق التواتر ولو كانت كذلك لعلموا بها كلهم، وكذلك علمنا نحن بها كعلمنا وعلمهم التامْين بمعجزات وأخبار نبينا محمد ﷺ بل إن معجزات نبينا أقرب عهدًا وأظهر صحة وأقوى انتشارًا[3].

كما أن المجوس تدعي لها مهديًا منتظرًا اسمه أبشاوثن من ولد الملك بشتاسف بن لهراسب الذي دعاه زرادشت لدينه فاعتنقه، وهذا المهدي معه أتباع أمناء كثيرون، وهم جميعًا في حصن عظيم بين خراسان والصين ولا تقع منهم خطيئة أو كبيرة، ودعوتهم مجابة، وهم أنوار ساطعة لا يهرمون ولا يموتون، وأبشاوثن لا يحتاج إلى أكل أو شرب، ولا يبول ولا يتغوط[4].

وبطلان قولهم في ذلك بيّن، فهم يخبرون أن هؤلاء في الدنيا معنا وفي زماننا، وأنهم يخرجون فيملكون الأرض ويعيدون المجوس وملكها القديم الذي أزاله الإسلام، وقد كان ينبغي إن كان هذا في الدنيا هاهنا قوم يدعونه أن نعلمه بخبركم (وفي عدم العلم

---

(1) السابق: نفس الصفحة، وقارن: تثبيت دلائل النبوة 105/1-106.

(2) السابق 79/5.

(3) راجع: تثبيت دلائل النبوة 123/1-125، وقارن: الفصل لابن حزم 115/1.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 179/1. وانظر تفصيل قول زرادشت في الأصول والفروع، في التثبيت 329/2-334.

بذلك دليل على أنه لا أصل له، وما في الدنيا إنسان يدعي ذلك، ولكنه شيء وضعه لكم الواحد والاثنان والنفر اليسير فصدقتموه وأحسنتم الظن بهم وانتشر فيكم، وهو كذب وأنتم لا تعلمون أنه كذب)[1].

* **تعقيب:**

أولاً: انتقد الفيلسوف ابن رشد الحفيد فهم المتكلمين لدليل التمانع الذي استدلوا به على وحدانية الله، ووافقه – في ذلك – الإمام ابن تيمية، ورأيا أن التمانع الذي تحدث عنه المتكلمون استدلالاً بالآية الكريمة ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[2] هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين له، فظن المتكلمون أن الآية مسوقة لنفي هذا النوع من الشركة وهو نفي الشركة في الخالقية أو الربوبية، والصواب في رأيهما أن الآية ليست مسوقة لنفي التعدد في الربوبية، لأن ذلك لم يقل به أهل الشرك، بل هي مسوقة لنفي التعدد في الألوهية ونفي أن يكون هناك ثان يستحق العبادة من دون الله، فالآية جاءت لثبوت توحيد الألوهية وليس الربوبية كما قصد المتكلمون.

وقد استدل ابن تيمية على نفي تعدد الألوهية – بالإضافة إلى الآية السابقة – بالآية الكريمة ﴿ **مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ** ﴾[3] وهذه الآية تنفي تعدد الألوهية وكذلك تعدد الربوبية أو الخالقية[4].

ولعل المتكلمين اعتمدوا في سوقهم لدليل التمانع على ثلاث آيات قرآنية، بما فيها الآية الكريمة التي ساقها الإمام ابن تيمية واستدل بها على نفى الألوهية عن غير القديم

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 180/1، وانظر: نفسه 179/1، ويربط القاضي، قولهم في المهدي بما ورد عن بعض الشيعة من ادعائهم إمامًا معصومًا سيخرج يومًا ليزيل الشرور ويحل العدل وينقذ البشر. انظر: السابق 180/1-181.

(2) سورة الأنبياء: 22.

(3) سورة المؤمنون: 91.

(4) راجع: الرسالة التدمرية لابن تيمية، وشرح العقيدة الواسطية ودرء تعارض العقل والنقل. ولابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص156-160، وراجع كذلك: مقدمة الدكتور محمد الجليند لكتاب التوحيد لابن تيمية ص57-60، والإيمان للدكتور محمد الشرقاوي، نشر دار الجيل بيروت ط2 ص196-198.

سبحانه، وهذا ما أكده الإمام عبد الرحمن ابن نجم الحنبلي في سوقه دليل التمانع عند المتكلمين حيث ينص على الآيات الثلاث التي سبق الحديث عنها، وفي شرحه لهذه الآيات لم يذكر أنه يقصد نفي الشركة في الربوبية فحسب نصًا أو ضمنًا[1].

ولو سلمنا بصحة ما أخذه ابن رشد وابن تيمية على المتكلمين في فهمهم لدليل التمانع فإنه لا يضير استدلال القاضي ونقضه على الثنوية وغيرهم من المخالفين للإسلام، فقد اعتمد القاضي على أدلة أخرى خلاف هذا الدليل، وهي أدلة بالغة الأهمية كما سبق وعرفنا.

هذا مع أننا إذا قرأنا عرض القاضي لهذا الدليل – دليل التمانع – لا نفهم أنه يقصد به ما أورده ابن رشد وتبعه فيه ابن تيمية على المتكلمين، بل إن شرحه لهذا الدليل جاء قريبًا من شرح ابن تيمية لدليل نفي التعدد في الألوهية استنادًا إلى الآية التي ذكرها[2].

ثانيًا: وهي نقطة جديرة بالمراعاة، وهي أن القاضي – كما سبق – لم يترك مقولة أو رأيًا على أي وجه يمكن لأهل التثنية أن يعتلوا به إلا وتناوله مناقشًا ومحللاً ومفندًا، بحيث يكون قد استوفى ما يتعلق بالثنوية، سواء في أصول عقائدهم أو فروعها، وهذه من أهم أصول منهجه في دراسة الأديان كما سلف.

وإذا نظرنا إلى من درسوا الثنوية من علماء المسلمين فإنه يمكننا القول إن القاضي في دراسته للثنوية بالتأريخ والمجادلة والنقض يعد من الرواد، كما تعد جهوده في ذلك على جانب كبير من الدقة والأهمية والريادة أيضًا، فلم تسبقه أو تخلفه جهود عالم إسلامي درس الثنوية ووصلتنا كتبه في استيفاء أقوال الثنوية من حيث التأريخ لها والرد عليها ونقضها واحدة واحدة، بتفصيل شديد، مثلما كانت جهود قاضي القضاة في دراسة تلك الديانة الوضعية.

وكما أن دراسة القاضي للثنوية تبرز ما يتمتع به من عبقرية وأصالة منهجية فإنها حفظت لنا معلومات وبيانات دقيقة عن الثنوية لعلماء مبرزين فقدت كتبهم ولم تصل

(1) انظر: كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن الحنبلي ص83-84.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص277-283، والمحيط بالتكليف 217/1، والمختصر في أصول الدين 199/1، وقارن: ابن تيمية في كتبه المشار إليها سابقًا.

إليـــنا[1]. وفي الـــنهاية أيضًا نشير إلى أنه بمراجعتنا لكثير من كتابات العلماء المحدثين عن مذاهب الثنوية لاحظنا أنها لا تخرج في جملتها عما أورده القاضي[2].

(1) أمثال الحسن موسى النوبختي في كتابه "الآراء والديانات"، والورّاق في كتابه "المقالات" وكلاهما لم يـــصل، وقـــد أشرنا من قبل إلى أن كثيرًا ممن درسوا الأديان وخصوصًا الثنوية أخذوا عنهما وأشـــار بعضهم إلى ذلك والبعض الآخر لم يشر. انظر: الحديث عن مصادر القاضي، في القسم الأول.

(2) انظر: المراجع الحديثة المشار إليها خلال هذا الفصل.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الفصل الثاني

جهوده في دراسة الصابئة وأهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

ويشتمل على:

تمهيد.

المبحث الأول: الصائبة وأهل التنجيم.

أولاً: الصائبة.

أ- التأريخ لها.

ب- نقدها ومناقشتها.

ثانيًا: أصحاب التنجيم.

المبحث الثاني: أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية.

أولاً: أهل الأصنام.

ثانيًا: مذاهب العرب في الجاهلية.

ثالثًا: مجادلتهم والرد عليهم.

تمهيد:

لم يتناول القاضي ديانة الصابئة وكذلك عبّاد الأصنام والكواكب بالتفصيل والشرح المستفيض، مثلما وجدناه في دراسته للثنوية، بل درسهما بإيجاز مركز، بحيث يجعلنا لا نشعر بنقص نتيجة دراسته المجملة، وبالمقارنة نجد أن لا اختلاف أو نقص في هذه الدراسة عما هو عند غيره أمثال الشهرستاني وابن حزم، ومن قبلهما ابن النديم، خصوصًا ما يتصل بأصول المقالة وأركان المذهب الأساسية.

ويبدو أن القاضي استشعر عدم خطورة أصحاب هذه الديانات على المسلمين إذا قسناها بأديان أخرى مثلت كثيرًا من المخاطر على الإسلام والمسلمين. كذلك فإن هذه الديانات لم تكن منتشرة في عصره انتشارًا كبيرًا في دار الإسلام، ولم يكن لأصحابها نفوذ كبير أو قليل كما كان لغيرها، فقد كانت أعدادهم قليلة جدًا كما يذكر ابن حزم المتوفى سنة 456هـ[1] والذي كان بعد القاضي بفترة وجيزة.

وقد قرر أحد الباحثين المعاصرين[2] — بعد أن أحصاهم بنفسه في بلادهم — أن عددهم في مطلع القرن العشرين كان لا يتجاوز بحال ألفًا وثمانمائة نسمة، وعقب على ذلك بأنهم يسيرون إلى الانقراض سيرًا حثيثًا، وهذا كله يقوي افتراضنا بأن القاضي لم يخصهم بدراسة تفصيلية كما فصل في غيرها من الديانات الأخرى لقلة خطورتها.

تناول القاضي أولاً مذهب الصابئة فذكر مقالتهم ثم رد عليها، وتحدث ثانيًا عن عبّاد الأصنام، ومن خلال ذلك أشار إلى المذاهب الدينية للعرب قبل الإسلام.

ونظرًا لأن مقالات الصابئة وأهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية وأهل التنجيم لا تخرج في مجملها عن الإطار الوثني الوضعي، فقد جمعنا دراسة القاضي لها جميعًا، في فصل واحد، ينقسم إلى مبحثين.

---

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل 35/1.

(2) الأب أنستاس الكرملي البغدادي في مقالة له بمجلة "المشرق" سنة 1901م ص400 وما بعدها نقلاً عن د. محمود حماية في كتابه "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" نشر دار المعارف ط1 1983م ص316.

المبحث الأول
الصابئة وأصحاب التنجيم

أولاً: الصابئة[1]

يبدو مذهب الصابئة Sabians غامضًا عند المفكرين المسلمين، فقد اضطربت أقوالهم في حقيقة هذا المذهب اضطرابًا كبيرًا، واختلفوا في شأنهم ولم يجتمعوا فيه على رأي، ولم ينتهوا إلى قول يطمئن إليه العقل، والثابت عند جلهم أن الصابئين يقرون بالألوهية، لكنهم يجعلون متوسطًا بينهم وبين الله، وفي أحيان كثيرة يكون هذا الوسط روحيًا لا جسميًا[2].

أ- التأريخ لهذه النحلة

وكما يرى فإنهم يثبتون للعالم صانعًا قديمًا لم يزل، ويصفون هذا القديم بأنه لا يشبه شيئًا من هذا العالم، وأنه حكيم، وقوي لا يعجز، وجواد لا يبخل، لكن بعضهم يذهب – في صفات الله – إلى النفي دون الإثبات فيقول فيه: ليس بمحدث ولا موات، ولا جاهل ولا عاجز، وعللوا ذلك القول بأنه حتى لا يقع به التشبيه[3].

---

(1) صَبَأَ يصْبَأ صَبْأً، وصُبُوءًا، وصَبُؤَ يَصْبُو صَبْأً وصُبُوءًا، وكلاهما يعني: خرج من دين إلى آخر، كما تصبأ النجوم أي تخرج من مطالعها، ويسمون أنفسهم "مندايا" وتعني "الأقدمين" .. انظر: لسان العرب لابن منظور 399/2 نشر دار لسان العرب بيروت، ومختار الصحاح ص265 نشر المركز العربي للثقافة والعلوم بيروت.

ويقول الفخر الرازي: "صبا يصبو بدون همزة إذا مال إلى شيء فأحبه، وقال أهل العلم: هو الخارج من دين إلى دين" التفسير الكبير 104/3، وقارن: إغاثة اللهفان لابن القيم 251/2 بتحقيق حامد الفقي ونشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

(2) انظر: تاريخ الجدل، ص26، ويرى ابن حزم أنهم أقدم الأديان على وجه الأرض، لكنهم مع طول الزمن أحدثوا وبدلوا الشرائع، الفصل 34/1.

(3) انظر: المغني 152/5، وقارن: إغاثة اللهفان 252/2، وتلبيس إبليس لابن الجوزي نشر مكتبة المتنبي ص74، وللتوسع نشير إلى بعض المراجع الحديثة عن الصابئة: انظر:

– الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، نشرة الرياض ط2 1989م ص251–261.

– الصابئة في حاضرهم وماضيهم، لعبد الرزاق الحسني ط لبنان 1970م. – إبراهيم أبو الأنبياء، للأستاذ العقاد دار الكتاب العربي بيروت 1967م ص139–148.

ومن المراجع الأجنبية:

- E.S.Drower ; The Mandaens of Iraq and Iran ; London. 1937.
.- Mandaean Bibiography, Oxford University press, 1933
=

واختلفوا في رؤيتهم للعالم، فزعم بعض من قدمائهم أن العالم أوجده صانع قديم من هيولى قديمة أيضًا، ونلاحظ أن في هذا القول ثنائية قديمة، لكنها تختلف عن مذهب الثـــنوية، فـــالله خلق العالم من تلك الهيولى القديمة، ويرى بعض الصابئة أن هذا العالم لا يعـــاد، ولـــيس هناك دار بعد هذه الدار لثواب أو عقاب، وإنما الثواب في الدنيا بالتقلب والكرور في الملذات والنعيم، أما العقاب فهو التناسخ في أنواع البهائم(1).

ويعـــتقد بعضهم أن الله خلق الفلك حيًا ناطقًا سميعًا بصيرًا ودبّر هذا العالم تدبيرًا دقـــيقًا، وقد سموا الكواكب التي فيه ملائكة، وكثير منهم اعتبرها آلهة فعظموها وعبدوها بعـــد أن بنوا لها بيوت عبادات على عدد الكواكب السبعة في زعمهم، ويدعون أن البيت الحـــرام هـــو أحد هذه البيوت، وعللوا بقاءه، لأنه بيت "زحل" و"زحل" يدل على البقاء والخلود(2). وقد كان في صابئة حران من لا يأكل الباقلاء لأنه في زعمهم عدو للفلك لأنه مكعب والفلك كروي!!(3).

ونلاحظ أن القاضي يؤرخ للصابئة عمومًا بمن فيهم صابئة حرّان أو الحرنانية(4)، لكنه يثبت أن منهم طبقة غير أهل حران يدعون أنهم على دين شيث، وأنه مبعوث إليهم وأنـــزل الله عليه كتابًا يدينون به، فلما مات شيث في أيام الطوفان – كما يرون – حفظ نـــوح هذا الكتاب وجاءهم به، وعلى هذا فالكتاب الذي بين أيديهم نزل على شيث ولم ينزل على نوح(5).

وقد اختلف العلماء فيما يختص ببعض شعائرهم الدينية، فذهب البعض(6) إلى أن

=

-.Encyc. Of Religions and Ethics, Art. Sabians

(1) المغني 152/5. وقارن: الملل والنحل 54/1-55.

(2) السابق: نفس الصفحة، ويقول الرازي في تفسيره 105/3: "وهذا المذهب هو القول المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام رادًا على قولهم ومبطلاً له" وقارن: الملل والنحل 1/ 54.

(3) راجع: تثبيت دلائل النبوة 163/1.

(4) راجـــع: تثبيت دلائل النبوة 108/1-109، وانظر تفصيل الحديث عن الصابئة الحرنانية ومذهبهم الفلسفي في: الملل والنحل54/1-57، ونشأة الفكر الفلسفي، د. النشار، 213/1-218.

(5) المغني 152/5-153.

(6) ابن النديم في الفهرست ص442، والشهرستاني في الملل والنحل 57/1.

لهـــم ثلاث صلوات في اليوم والليلة، وأن قبلتهم هي قطب الشمال، وذهب البعض[1] إلى أن صـــلواتهم خمـــس في اليوم والليلة وأن قبلتهم البيت الحرام، ويذكر البيروني أن الصابئة الحقيقـــيين يـــصلون نحو القطب الشمالي، وصابئة حران يصلون نحو القطب الجنوبي[2]. لكـــنهم يتفقون على كثير من الشعائر الأخرى؛ مثل صيامهم ثلاثين يومًا وتحريمهم الدم والميتة ولحم الخنزير[3].

ب- نقد مقالة الصابئة

بينا قبلُ، أن القاضي في المجادلة والنقض جعل الدليل الواحد في أحيان كثيرة مبطلاً لأكثر من فرع في الديانة الواحدة وكذلك مبطلاً لأكثر من ديانة، وهاهنا يطبق هذا الأصل فقـــد أبطـــل أصـــل مذهب الصابئة بأحد الأدلة التي أبطل بها مذهب الثنوية قبل ذلك، وســـيكون كـــذلك في إبطال قول أصحاب التنجيم والفلك والنصرانية وغيرها - فيما بعد - وهو إثبات حدوث الأجسام يقول: "واعلم أنه ليس في قولهم - الصابئة - الذي حكيناه شيء إلا وقد تقدم في الأبواب التي أمليناها فساده"[4].

وإذا ثـــبت حدوث الأجسام وبطلان كونها قديمة فإن ذلك يوجب جواز وقوع العدم عليها، ومعروف أن الكواكب التي يعبدها الصابئة بحجة الوساطة أو التوسط بينهم وبـــين الله أجسام، والجسم لا يصح أن يفعل[5] الجسم، وهذا يبطل قولهم إنها مدبرة حية، وبفساد ذلك يفسد كونها آلهة[6].

---

(1) ابن حزم في الفصل 34/1، 35، وتبعه ابن القيم في: إغاثة اللهفان 250/2.

(2) انظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص205-207.

(3) للتوسع انظر: الفهرست ص442-443، والفصل لابن حزم 35/1، والملل والنحل 57/1، وإغاثة اللهفان 250/2-251.

(4) المغـــني 153/5، وانظر إثبات القاضي لحدوث الأكوان، وبالتالي إثبات حدوث الأجسام لأنها لا تخلـــو من الأكوان، وعدم جواز كون الله جسمًا أو عرضًا في شرح الأصول الخمسة، ص104-115، 216-232.

(5) بين القاضي الفعل وحقيقته فقال: الفعل هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله، وهذا معقول في الشاهد، لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله، ولا يقال في الأشخاص إنها فعل الكاتب لأنها لم تحدث من جهته، فإذا علمنا أن الأجسام محدثة من قبل الله تعالى، قلنا إنها فعله، وكذلك يقال في سائر الأعراض التي يخلقها الله تعالى. انظر: شرح الأصول الخمسة ص326، والمختصر في أصول الدين 203/1.

(6) انظر: المغني 153/5.

إذن فالـــنجوم والكواكب التي يعتقدون بتأثيراتها ليست حية فضلاً عن أن تكون قـــادرة، والفاعل المختار لا بدّ أن يكون حيًا قادرًا، فمثلاً الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة، هي اللحمية والدمية، وكلتاهما مفقودة فيها(1).

ثم إن إثبات الشمس وغيرها من النجوم والكواكب قادرةً، يوجب الاختلاف في تصرفاتها، فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب، والمعلوم بالضرورة أنه لا اختلاف في حـــركاتها، بـــل هي على طريقة واحدة ووتيرة واحدة، فإذا علمنا يقينًا أنها تتحرك بتلك الكيفية دلنا ذلك على أنها غير حية، وإذا لم تكن حية فأبعد أن تكون قادرة وذلك ينفي استحقاقها للعبادة والشكر ويبطل ما عليه الصابئة(2) وقد دل القرآن الكريم في مواضع جمة على كون الشمس والقمر مسخرين مدبَّرِيْن غير قادرين ولا حيّين(3).

وعلـــى ذلـــك فقد دلل القاضي على إثبات كون الكواكب من قبيل الجمادات "بدلالـــة مـــا ظهر من دين المسلمين ضرورة ومن إجماع الأمة، وهذا من باب ما يصح معرفته بالسمع"(4).

هـــذا من جهة السمع، وكذلك من جهة العقل فقد دلّ على ذلك أيضًا، حيث يقـــرر القاضي – فيزيقيًا – أن هذه الأجسام مشبهة للنار بدلالة تأثيرها بالحرارات، ولو قـــربنا منها لكان تأثيرها أعظم من تأثير النار، وما فيها من الشعاع وما ينفصل عنها عند الانفصال، فكل ذلك لا يصح وجود الحياة معه(5).

والكلام عليهم أيضًا فإذا اعتقدوا أنها غير فاعلة ولا قادرة حية، فقد أثبتوها بصفة الجمادات فكيف يجوز أن يعبد من هذا حاله!!(6).

ويعلـــل القاضـــي بأنـــه قد يكون الدافع الذي أدى بهم إلى عبادة تلك النجوم

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص121.

(2) السابق ص121، والمحيط بالتكليف 228/1.

(3) شرح الأصول ص121، وقارن: المحيط بالتكليف 228/1، والآيات الدالة على ذلك كثيرة، انظر: ســـورة الأعراف 54، الرعد 2، إبراهيم 33، النحل 12، الحج 18، النمل 24، يس 40، فصلت 37.

(4) المحيط بالتكليف 228/1.

(5) انظر: السابق: نفس الصفحة.

(6) السابق: نفس الصفحة.

والكواكب هو ظنهم أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغير ذلك يتبع هذه النجوم والكواكب ويقــع بحسبها[1] أو كأنهم كانوا يعبدون الأوثان ففارقوها حيث شاهدوا هذه النجوم من أعظم الأجسام تأثيرًا في الزرع وغيره من أمور الدنيا وأحوالها[2].

ويــنقض القاضي هذا الدافع عليهم؛ فقد ينمو الزرع والثمار مع غياب الشمس مــثلما ينمو مع طلوعها، ومن جانب آخر فإن الزرع يختلف من حيث الزيادة والنقصان بحسب تعهد الزراع له واهتمامهم وخبرتهم به، وعلى ذلك فليس بأن يضاف إلى الشمس وغيرها بأولى من أن يضاف إلى الزراع .. ولولا أن هؤلاء القوم استعموا واستصموا وإلا لما ذهبوا إلى ذلك[3].

وممـــا تجدر الإشارة إليه أن القاضي بعد نقضه لمذهب القوم، لم يوافق على ما ذهــب إليه الفقهاء والعلماء من أن الصابئين صنف من أهل الكتاب عمومًا، تؤخذ منهم الجــزية، ويعاملــون معاملة أهل الذمة ، ويعلل رفضه هذا بما حكاه عنهم، فهم يدعون للكواكب التدبير ويعبدون ما خلق الله وذلك لا يليق بالشرائع، والعقل يحيله، ثم إنه ليس بيــنهم وبين أقاويل أهل الكتاب شبه، حتى يقول البعض إنهم صنف منهم[4]. ومع مباينة أقوالهم لأقوال أهل الكتاب، فإن القاضي يرى أن لا يمتنع ورود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم[5].

ويبدو للوهلة الأولى من هذا الإقرار أن أقوال القاضي يناقض بعضها بعضًا فكيف لا يوافــق على اعتبارهم من أهل الكتاب؟ وكيف لا يمنع ورود الشرع بمعاملتهم كأهل ذمــة؟ ولكــن ذلك ينتفي بكلام القاضي نفسه أيضًا. حيث يذكر أنه لا يمتنع أن تكون الفرقة التي حكي عنها أنها تدعي التمسك بشريعة شيث بن آدم هي التي قصدها الفقهاء، ولــيس الصابئة الحرانية، لأنهم – كما يحكى عنهم – اعتصموا بضرب من الحيلة وأوهموا الناس أنهم صنف من النصارى[6]، وكان ذلك في أيام الخليفة المأمون[7].

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص122.
(2) المحيط بالتكليف 227/1.
(3) انظر: شرح الأصول الخمسة ص122.
(4) راجع: المغني 153/5، وقارن: مثلاً: الفصل لابن حزم 35/1.
(5) المغني 153/5.
(6) انظر: السابق 153/5، 154.
(7) راجع تفصيل ذلك في الفهرست ص445-446.

كمـا لا يمتـنع – في رأيه – أن تكون الصابئة التي أرادها الفقهاء قد انقرضت فأوهم الصابئة الحرانية أنهم موافقون لهم، اعتصامًا من القتل[1] وبهذا ينتهي نقد القاضي لمذهب الصابئة.

ونعـزو هذه التعليلات والتفسيرات إلى ما ذكرناه من قبل، وهو شدة ما يحوط مـذهب الـصابئة من غموض لدى العلماء والمفكرين المسلمين واختلاف فيما بينهم حولها[2]، وإن كان القاضي قد انفرد بذكر بعض هذه التعليلات، لكننا في النهاية نرى – مع الإمام أبو زهرة – أن الصابئة قوم يعبدون الكواكب أو يقدسونها، وقد خلطوا بذلك بعـض المـبادئ النـصرانية وبعض تقاليد النصارى، كما خلط ماني بالزرادشتية مبادئ نصرانية، وأن هؤلاء هم الصابئة المذكورون في القرآن الكريم[3].

ثانيًا: أصحاب التنجيم ومناقشتهم

بعـد أن فـرغ القاضـي من نقد عقيدة الصابئة وفي نفس الموضع تحدث عن المـنجمين وأصـحاب الفلـك وسائر من يدعي معرفة الغيب والمستقبل، لأنهم جميعًا يدخلون في الإطار العام لمن يعظم الكواكب والنجوم ويؤلهها، وكان تناوله لهؤلاء مقتضبًا جدًا، وذكر لنا السبب في ذلك الاختصار الشديد وكفانا مهمة افتراضه، فقال: "لأن أكثر ما يعتقدونه – أهل التنجيم – ويقع بيننا وبينهم الخلاف فيه، فهو قولهم بقدم الأجسام أو الفلك وأنها مدبرة أو بعضها وكل ذلك مما بينا فساده"[4].

لكننا نجد له حديثًا متفرقًا عن المنجمين وأصحاب الفلك في كتاب "تثبيت دلائل النبوة" يمكن أن نستوضح منه خلاصة رأيه في أولئك القوم.

فعندما تحدث عن الشيعة وصفات الإمام عندهم وادعائهم الإمامة لعلي بن أبي طالب ﷺ وولده من بعده، وادعائهم أن الرسول ﷺ وآل بيته يعرفون جميع اللغات – وقد عدد القاضي كثيرًا منها – ويتكلمون بها أفضل من أهلها وعلى ذلك فالإمام لا يترجم

---

(1) المغني 154/5.

(2) يقول الإمام أبو زهرة: "مضطرب فسيح ومزدحم من الآراء يتيه العقل في اختيار رأي يطمئن إليه ويسكن عنده، لكن مع ذلك نلمح من بين ثناياها ومن خلال ذلك المعترك أن صابئة القرآن هم قـوم يعـبدون الكـواكب مـع أخذٍ من النصرانية ... وهذا القول هو الذي يتفق مع التحقيق التاريخي". انظر: تاريخ الجدل ص33.

(3) انظر: تاريخ الجدل ص 33.

(4) المغني 154/5.

ولا يحتاج إلى ترجمان، ولا بدّ أن يعلم جميع الأقلام، وادعائهم أن النبي ﷺ قرأ صحف إبراهيم وما نزل على جميع الأنبياء بألسنتهم المختلفة(1).

وتدعي الشيعة أيضًا أن آل بيت النبي ﷺ كانوا يعلمون المكاره التي كانت تنزل بهم وكانوا يسعون إليها على عمد وعلم، وهذا باطل بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾(2)، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ﴾(3)، ﴿ خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ ﴾(4). ويقول في قصة سليمان: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿١٤﴾ ﴾(5).

وقد كانت الجن وعفاريتها تدعي علم الغيب – وفي الإنس من يدعي ذلك لها – ولم تعلم بموت سليمان وظنت أنه يراها، ولأنها تخاف نكاله بها مكثت على ذلك حينًا تحسبه حيًا، فلما أكلت دابة الأرض عصاه عرفت الجن موته، ولو علمت قبل ذلك لانتفعت بهذا العلم وتخلصت من العذاب المهين، والعلم بالعواقب يراد لينتفع به، يؤكد ذلك رؤيا عزيز مصر وتفسير يوسف عليه السلام لها(6).

وما يعنينا من هذا الخبر ورد القاضي عليه فيما نحن بصدده هو أن هذا الرد الذي ناقش به مزاعم الشيعة هو نفسه ما رد به على المنجمين وأصحاب الفلك، يقول: "فتأمل ما في هذا الكلام – أي السابق – من الحكم البالغة، فإنه وإن كان كلامًا في توبيخ الشيعة فيما أضافوه إلى النبي ﷺ وإلى أهل البيت، ففيه بيان شافٍ في تكذيب المنجمين والرد عليهم"(7).

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 2/535-536، وهنا يستشهد القاضي على أمية الرسول ﷺ بالقرآن وأن علمه كان من قبل ربه في قوله سبحانه: ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ سورة العنكبوت آية 48.

(2) سورة البقرة: 195.

(3) سورة النساء: 29.

(4) سورة النساء: 71.

(5) سورة سبأ: 14.

(6) انظر: تثبيت دلائل النبوة 2/538.

(7) المصدر السابق: نفس الصفحة.

ويـروي قاضي القضاة مناظرتين لعالمين من علماء المعتزلة مع أصحاب النجوم وقطعهما لهم:

الأولى: لأبي الهـذيل حـين استدعاه المأمون، وطلب منه مناظرتهم، فقال لهم: أخبروني أيما أيسر عندكم؛ العلم بما سيكون أو العلم بما قد كان؟ ثم طلب منهم الإخبار عمـا قد كان – وهو الأيسر بالطبع – بالبصرة أو بالكوفة إن شئتم أو بغداد أو في هذا القـصر، بأن يقولوا مثلاً تفصيل ما هو موجود في خزانة الكسوة وصناديقها وعددها ... فسكتوا وما أحاروا جوابًا[1].

ويعقـب القاضـي على هذا الدليل بلهجة شديدة العنف، بقوله: "وهذا شاف كاف، بل زائد على الكفاية، فما تحتاج معه إلى غيره في بيان فضيحتهم"[2].

والأخرى: مناظرة أبي الفضل جعفر بن حرب[3] لما قال لهم: إذا كنتم تعتمدون في أن الـنجوم تدل على ما كان وما يكون، وما هو موجود، وما هو معدوم فما يمنعكم من الاستدلال بذلك على كنوز كسرى وقيصر فتستغنوا بها عن خدمة الملك وطلب ما في أيدي الناس والتذلل لهم؟! وأيضًا ما يمنعكم من الاستدلال بها على معادن الذهب والفضة والدر وتستغنوا بذلك كله؟! ... فلم ينطقوا بجواب[4].

ويـرميهم القاضـي بالغـباء الشديد وسوء الفطنة على عكس غيرهم، وهذا ما جعلهم ينقطعون من كل من ناظرهم، يبين ذلك أنهم يدعون العلم بما كان وما سيكون، ولا يقولون كما يدعون أنهم يخطئون على عمد، ويفضحون أنفسهم ويشمتون أعداءهم علـى عمـد، ولو شاءوا لأغنوا أنفسهم وغيرهم، ومن كان بمثل هذه الحال من الكذب والتكهن والاحتيال والتنبؤ فلا تقوم عليه حجة، لأنه على حد قولهم هذا يمكن لكل واحد مـنهم أن يقـول: أنا نبي ولو شئت لأحييت الموتى وأخبرت بالغيوب، ولكن لا أفعل

---

(1) السابق 539/2، وقارن: نفسه 176/1.

(2) المصدر السابق 539/2.

(3) هـو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمذاني، من معتزلة بغداد، كان على ورع وزهد وتقوى، درس الكـلام على أبي الهذيل بالبصرة، ذكره القاضي في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة توفي عام 166هـ. راجع ترجمته في: المنية والأمل ص60، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي ص 281–283، ولسان الميزان 113/2.

(4) تثبيت دلائل النبوة 539/2 وذكر القاضي في نفس الصفحة أن أبا علي الجبائي وأصحابه سألوهم بمثل ذلك.

لضرب من التدبير(1).

وهذا ما دعا القاضي إلى السخرية بهم وبما هذوا به، وإلى أن يقترح على المسلم الجـــواب الأنسب في الرد عليهم بأقرب السبل وأيسرها قائلاً: "فأما أنت رحمك الله فلو قـــال لك قائل منهم من المنجمين أو المحتالين المكذبين، لكان من جوابك أن تقول: أنا أعلم أنك تكذب لأنك مضطر مُلجَأ إلى أن تغني نفسك وعيالك وإلى ألا تفضح نفسك وتشمت عدوك، فأنت لا تعلم شيئًا مما ادعيت ولا تقدر عليه، ولا تجد سبيلاً إليه"(2).

كما يلفت النظر إلى حقيقة شديدة البداهة والأهمية – في شأنهم– ومع ذلك فإنها قـــد تغيب على المرء؛ وهي أن المنجم يخطئ في ألف شيء ويكذب في ألف شيء فلا يحفظ عليه؛ لأن ذلك غير منكر منه، فإذا اتفق له الصواب في شيء تعجبوا، وحفظ لقلته من مثله ولأنه أتى من غير معدنه(3).

وعلى ذلك فهم إن أصابوا – اتفاقًا – فحالهم كحال مجنون نطق بحكمة أو صبي أتى بنادرة، فالناس يحفظون ذلك ويتعجبون به ولا يحفظون ما يصدر عن المجانين والصبية من الجهل والكذب(4).

---

(1) المصدر السابق: نفس الصفحة.

(2) السابق 540/2.

(3) السابق 414/2.

(4) المصدر السابق: نفس الصفحة، وقارن: نفسه 176/1-177.

المبحث الثاني
أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

أولاً: أهل الأصنام

ذهب القاضي إلى أن الأصنام – على اختلافها واختلاف عابديها – لم توجد دفعة واحدة أو لم تكن على ما هي عليه، بل كانت نتيجة تغير شيئًا فشيئًا بمرور الدهور والأزمان على من كان يعبد الله أو يعتقد بالربوبية[1].

فذكر أن كثيرًا من أهل الهند والصين كانوا يعتقدون في الإله، بيد أنهم أثبتوا جسميته في صورة كأحسن الصور، وجعلوا لله ملائكة، وقالوا إنها أجسام حسنة، والله وملائكته محتجبون عن الناس والأراضين بالسماء[2].

ولأجل احتجاب الله وملائكته بالسماء – كما يرون – اتخذوا في البداية أصنامًا على صورة الملائكة يعبدونها ويقربون لها القرابين وذلك لشبهها عندهم بالله، ثم يزعمون أنها تنفعهم، واستمروا على هذه الحال حتى أشار عليهم بعض المتقدمين فيهم – أو من هو عندهم في حكم الأنبياء– بأن الكواكب والأفلاك أقرب مرتبةً إلى الله، وأنها حية ناطقة مدبِّرة، فتركوا عبادة أصنام الملائكة التي عملوها إلى تعظيم هذه الكواكب والأفلاك وتقريب القرابين إليها[3].

ومكثوا أيضًا على هذه الحال دهرًا، فلما رأوا الكواكب تختفي في النهار وفي بعض أوقات الليل بسبب الغيوم وغيرها، نصحهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصنامًا ليروها في كل وقت وليس في أوقات بعينها، فجعلوا لها أصنامًا على عدد الكواكب السبعة، وكل كوكب يعظمه أناس معروفون[4] ويقربون له جنسًا معروفًا من القرابين، وقد دفعهم إلى هذا التعظيم والتقديس أنهم اعتقدوا إذا فعلوا ذلك تحركت الكواكب

---

(1) ونلاحظ أن القاضي قد عالج مسألة التأريخ لأهل الأصنام مثله، مثل البيروني في دراسته لأديان الهند بمنهج تبدو عليه المسحة الأنثروبولوجية انظر: الحديث عن منهج القاضي في القسم الأول والمقارنة بينه وبين منهج البيروني في الفصل التالي.

(2) انظر: المغني 155/5.

(3) السابق: نفس الصفحة، ويقارن البيروني بين مذاهب أهل الهند في ذلك وبين اليونانيين ويرى وجود اتفاق كبير بينهما "فقد كانت اليونان في القديم يوسطون الأصنام بينهم وبين العلة الأولى ويعبدونها بأسماء الكواكب والجواهر العالية" انظر: تحقيق ما للهند من مقولة، ص94.

(4) قارن: البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة ص93.

واستجابت لمطالبهم ولبت حاجاتهم ثم بنوا لكل صنم هيكلاً، وسموا هذا الهيكل أو البيت باسم الكوكب "ولم يزالوا كذلك حتى طال عهدهم فعادوا إلى عبادة الأصنام والسجود لها"[1] وفي إطار حديث القاضي عن الكواكب وإقامة أصنام لها ثم عبادتها ذكر أن "جمشيد"[2] ملك الفرس كان – على حد قول أهل فارس – أول من عظم النار ودعا الناس إلى تعظيمها وذلك لشبهها بالشمس والكواكب في الضوء، ثم كان أن نقل بعض العرب في الجاهلية أصنامًا من الشام إلى مكة ودعوا الناس إلى تعظيمها وتقديسها وذبح القرابين لها ودعائها بقضاء حوائجهم، على غرار ما كان يفعل أهل الهند[3]، وعلى الإجمال فإن قومًا من الهند والعرب وغيرهم ادعوا في الأصنام والبددة أنها آلهة وأرباب وعبدوها[4].

ويذكر الشهرستاني صراحة ويفهم من كلام القاضي، أن عبدة الشمس والقمر والكواكب والأفلاك، هؤلاء إنما يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام[5].

ومن جانبنا نقرر أن حديث القاضي عن أهل الأصنام يتصل اتصالاً وثيقًا بالصابئة ومناهجها التي تحدثنا عنها قبلاً، كما أنه يكشف عن اشتراك الديانتين في كثير من الآراء والمعتقدات واعتناق العرب لكثير منها، قبل الإسلام.

ونسجل هنا ملاحظة جديرة بالمراعاة وهي أن القاضي يرجع ظهور عبادة الأصنام إلى ميل الناس إلى الأشياء المحسوسة الملموسة، التي لها قوة تسيطر بها على الأشياء، وهذا ما رآه القوم في الأفلاك والكواكب فابتعدوا عن عبادتهم الأولى المجردة للقديم سبحانه، ثم ابتعدوا عن عبادة ملائكته، لأن الملائكة من الأمور الغيبية التي لا تظهر عيانًا، فنزعوا إلى عبادة الجسم المرئي وهو نحت الأصنام للملائكة ثم للكواكب والأفلاك لشبهها بها وليس لعبادتها في ذاتها، ثم بمرور الأوقات وتعاقب الأجيال تغير الأمر إلى

---

(1) المغني 155/5، وقارن: التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي 143/30.

(2) انظر: ذكر مُلك جمشيد في الكامل لابن الأثير 38/1.

(3) المغني 155/5، وقارن: البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص94، وابن الأثير 38/1.

(4) راجع: تثبيت دلائل النبوة 106/1، 544/2، وقد اختلف في معنى البددة وهي جمع "بد" وأصل معنى "بد"؛ هل هو الصنم الذي تتجه إليه عبادة الهنود؟ أو هو صورة الباري أو صورة رسوله؟ أو صورة "بودابست" الحكيم "بوذا" انظر: نشأة الفكر، د. النشار 220/1، والملل والنحل 252/2-253.

(5) انظر: الملل والنحل 259/2.

عبادتها نفسها ولذاتها على حسب ما رأى القاضي سالفًا.

وفي الحق إن كثيرًا من العلماء المسلمين الذين جاءوا بعد القاضي يتفقون معه في تقرير هذه المسألة، وعلى رأس هؤلاء أبو الريحان البيروني ت440هـ -شيخ دارسي أديان الهند، كما سيأتي الحديث عنه في الفصل التالي - والشهرستاني ت 548هـ.

وإن كنا قد استنبطنا هذه النتيجة السابقة من خلال تأريخ القاضي لمقالة أهل الأصنام، إلا أن البيروني والشهرستاني يذكرانها صراحة ويعولان عليها كثيرًا، خصوصًا فيما يتصل بعبادة الأصنام عند أهل الهند والصين ثم انتقالها إلى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

يقول البيروني: "معلوم أن الطباع العامي نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلا العالمون الموصوفون في كل زمان ومكان بالقلة، ولسكونه إلى المثال – المحسوس المجسم – عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهياكل"(1).

ثم يورد مثلاً بمثابة الشاهد على ما ذكره بأنه لو أرينا صورة النبي ﷺ أو مكة أو الكعبة أحدًا من العوام لاستبشر بذلك وكان من دواعي التقبيل لها وكأنه قضى بذلك مناسك الحج والعمرة، ويعلق البيروني على ذلك بأنه "السبب الباعث على إيجاد الأصنام بأسامي الأشخاص المعظمة من الأنبياء والعلماء والملائكة مُذكرةً أمرهم عند الغيبة والموت، مبقية آثار تعظيمهم في القلوب لدى الفوت، إلى أن طال العهد بما عليها ودارت القرون والأحقاب ونسيت دواعيها، وصارت رسمًا وسنة مستعملة ثم داخلهم أصحاب النواميس – رؤساء المذاهب – من بابها إذ كان ذلك أشد انطباعًا فيهم، فأوجبوه عليهم، وهكذا وردت الأخبار"(2).

ويحكى البيروني قصة – نقلها عن رجال الدين الهنود – يبين من خلالها بداية عبادة الأصنام، وما يعنينا من تلك القصة، أن ملكًا من ملوك الهند زهد في الدنيا وطلب العبادة والتسبيح دهرًا حتى تجلّى له المعبود في صورة رئيس الملائكة راكبًا فيلاً، وبعد جدل بينهما وحوار قال للملك: "فإن غلبك نسيان الإنسية فاتخذ تمثالاً كما رأيتني عليه، وتقرب بالطيب والأنوار إليه، واجعله تذكارًا لي لئلا تنساني، حتى إن عنيت فبذكري،

(1) تحقيق ما للهند من مقولة ص84.

(2) المرجع السابق: نفس الصفحة.

وإن حدثت فباسي، وإن فعلت فمن أجلي[1] ومن وقتئذ تعمل الأصنام، ومن حينئذ وضعت الأصنام بالصور[2].

أما الشهرستاني فإنه يذهب إلى نفس الرأي، فيذكر أن هؤلاء القوم الذين حكينا عنهم، كان لا يستمر لهم طريق إلا بشخص حاضر ينظرون إليه ويعكفون عليه، وعن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصنامًا زعموا أنها على صورتها، ثم يقرر الشهرستاني أن هذا الفعل كان منهم لينوب الصنم مناب أصله ويقوم مقامه، فالعاقل لا ينحت جسمًا بيده ثم يؤلهه "ولكن القوم لما عكفوا على التوجه إليه، كان عكوفهم ذلك عبادة وطلبهم الحوائج إثبات إلهية لها[3].

ثانيًا: مذاهب العرب في الجاهلية

تناول القاضي مذاهب العرب الدينية قبل الإسلام، وذلك بعد دراسته لأهل الأصنام، وضمهما دون فاصل بينهما، وهذا يعطينا تصور القاضي لهذه الديانات، وهو أنه لم ير ثمة خلافًا بينهما، بل كلا الموضوعين متداخلان لا ينفصلان.

وكعادته في هذا الفصل، فهو يلخص مذاهب العرب قبل ظهور الإسلام ولا يستفيض في الحديث عنها كما فعل في غيرها، وإن كانت دراسته المركزة لها شملت أهم ما في هذه المذاهب.

وطبقًا لتأريخ القاضي، فإن العرب كانت صنوفًا شتى ومذاهب متعددة، على ما يأتي:

1- منهم صنف آمن بالخالق وآمن بالابتداء والإعادة والنشور، لكنهم أنكروا الرسل وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى، وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا والقرابين، ونسكوا لها المناسك وأحلوا لها وحرموا[4]، وقد ساق القاضي ما حكاه القرآن الكريم

---

(1) تحقيق ما للهند من مقولة، ص87.

(2) انظر: السابق نفس الصفحة، ولعمل الأصنام (تقنية) خاصة لا بدّ لصانعها من الوقوف عليها، فلجميع الأصنام مقادير بأصابعها مقدرة لأعضائها، فإذا حافظ الصانع عليها ولم يزد أو ينقص فيها بعد عن الإثم وأمن من صاحب الصورة وإن كان غير ذلك فإنه يأثم ويصيبه مكروه صاحبها .. انظر: السابق ص92-93.

(3) انظر: الملل والنحل 259/2.

(4) انظر: المغني 156/5، وذكر الشهرستاني أن هؤلاء هم الذين أخبر القرآن عنهم قولهم: ﴿ وَقَالُوا۟ مَالِ هَـٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ ۙ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا =

عنهم وهو قوله – سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ ﴾[1]، ﴿ وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمۡ ﴾[2].

ثم أورد بعد ذلك إخبار القرآن عن قوم نوح عليه السلام بعبادتهم الأصنام في الآية ﴿ وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ۝٢٣ وَقَدۡ أَضَلُّواْ كَثِيرٗا ﴾[3] ولم يعلق، ولعله يريد التأكيد على أن عبادة الأصنام عبادة قديمة، منذ زمن نوح عليه السلام وحتى قبيل ظهور الإسلام، كما أنها كانت منتشرة في الشرق وخصوصًا في الهند والسند.

وقد أورد العلماء أن هذه الأصنام التي حكاها القرآن عن قوم نوح، انتقلت إلى العرب، ولكن ذلك مشكوك فيه، لأن الدنيا قد خربت في زمن الطوفان فكيف بقيت تلك الأصنام وانتقلت إلى العرب، ولا يمكن أن يكون قد وضعها نوح في السفينة[4].

وكان ممن يدين بالخالق والإعادة والبعث والثواب والعذاب عبد المطلب بن هاشم، جد الرسول ﷺ ، وزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، وقد روي عنهم من الأخبار ما يدل على ذلك[5]. وقد سمي هؤلاء "حنفاء" ولم ينظر إليهم العرب نظرة عاطفة[6].

2- ومنهم صنف أقر بالخالق وابتداء الخلق، وأنكر الإعادة والبعث والنشور[7]

=

۝٧ أَوۡ يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٞ يَأۡكُلُ مِنۡهَاۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا ۝٨ ﴾ الفرقان: 7- 8، فرد عليهم القرآن بقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ ﴾ الفرقان: 20. وانظر الملل والنحل 236/1.

(1) سورة الأعراف: 194.

(2) سورة الفرقان: 55، وانظر: الزمر: 3.

(3) سورة نوح 23-24، وانظر تفصيل ذكر هذه الأصنام في: الملل والنحل 237/2، وإغاثة اللهفان 204/2-233.

(4) انظر: تفسير الرازي 144/30، وقد تكون أسماؤها فقط، هي التي انتقلت إلى العرب، فأطلقوها على أصنامهم.

(5) انظر: المغني 156/5 وقارن: الملل والنحل 241/2-245.

(6) انظر: تاريخ الجدل، ص38.

(7) المغني 156/5.

وقد اعتمد القاضي في حكاية قولهم على ما ورد في القرآن الكريم بشأنهم ﴿ **بَلْ قَالُواْ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ۝٨١ قَالُوٓاْ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝٨٢ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٨٣** ﴾[1]. وقوله تعالى ﴿ **أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ۝١٦ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ۝١٧** ﴾[2].

3- يؤرخ القاضي لصنف منهم أنكر الخالق والبعث والإعادة ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، ثم ذكر أن الله أخبر عن قولهم: ﴿ **وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ** ﴾[3].

وقد وردت حكاية هذا المذهب عند الشهرستاني[4] بتمامها في معرض حديثه عن معطلة العرب في الجاهلية، وبمقارنة التأريخ عند الرجلين تبين أن الشهرستاني أخذ في حكايته لهذا الصنف عن أبي عيسى الوراق، ولم يصرح هو بذلك مع أنه صرح بأخذه عن الوراق في مواضع أخرى، وكذلك أخذ القاضي عن الوراق في التأريخ لهذا الصنف لكنه ذكر ذلك صراحة[5].

وما يهمنا من ذلك هو أن أبا عيسى الوراق كان من أول من قال بأن في الجاهلية مذهبًا ينكر الصانع أصلاً أو هو من أول من قال بوجود دهرية عربية، ونقل عنه هذا القول كل من القاضي عبد الجبار والشهرستاني، لكننا لا نجد شواهد – عند غيرهم[6]

---

(1) سورة المؤمنون: 81-83.

(2) سورة الصافات: 16-17، وسورة الواقعة: 47-48، وانظر: المغني 156/5، وقارن: الملل والنحل 235/2-236.

(3) سورة الجاثية: 24، وراجع: المغني 156/5.

(4) انظر: الملل والنحل 235/2.

(5) انظر: المغني 156/5، والملل والنحل 235/2، وقارن: المذهب الدهري عند العرب لحسني الأطير، ص95-97.

(6) انظر: كتاب الحيوان للجاحظ 89/4-90، 26/6، 270، 12/7-14 والجاحظ يرجع أصل الدهرية إلى اليونانيين، والمسعودي: مروج الذهب تحقيق محيي الدين عبد الحميد 45/2-56، وعبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص222-223، والمعري: رسالة الغفران، ص 441، وقارن: معه: المذهب الدهري عند العرب ص160، وصاعد الأندلسي: طبقات الأمم 57-58، والإمام الغزالي: جواهر القرآن، مكتبة الجندي بمصر، ص19، وابن رشد في كتابه مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق د. قاسم ص135-136نشر مكتبة الأنجلو المصرية 1969م، وللفائدة ننقل عبارته =

ممن تناولوا مذاهب العرب في الجاهلية أو تحدثوا عن مذهب الدهرية عمومًا – تدل على أن جماعـــة من العرب قبل الإسلام كانوا دهرية، ينكرون الخالق ولا يقرون به، ومع أنهم يتفقون مع القاضي والشهرستاني إلى حد كبير في إيراد المذاهب الأخرى لعرب الجاهلية.

والشهرستاني نفسه في موضع آخر(1) يقول: "أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكـــيم، فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة مـــن الدهـــرية، أنهـــم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة، تتحرك على غير استقامة واصـــطكت اتفاقًـــا فحصل منها العالم بشكله الذي نراه ... ولست أرى صاحب هذه المقالـــة ممـــن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على الـــبخت والاتفاق احترازًا عن التعليل" وهذا تناقض واضح، وقد وجه له انتقاد حول هذا التناقض عن قوله بوجود دهرية عربية قبل مجيء الإسلام(2).

وفي الحقيقة نرى مع البعض(3) بطلان القول بوجود دهرية عربية قبل الإسلام تنكر الخالق جل وعز، والشواهد تؤكد ذلك، والآية الكريمة التي اعتمد عليها من قال بإنكار بعض عرب الجاهلية للخلق ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾(4) لا يظهر من جزئها الأول شيء بشأن الألوهية، سواء أكان نفيًا أو إثباتًا، وإنما هو حكاية قولهم عن سبب هلاكهم ولا يفصح بأكثر مما أفصحوا، وأما تعليق الآية على مقولتهم هذه فهو وصفهم بعدم العلم اليقين عن سبب هلاكهم وأن ما زعموه ليس إلا ضربًا من الظن لا أكثر(5).

ثم إن هـــناك شـــواهد وآثارًا ترجح عدم وجود من ينكر الخالق من العرب قبل الإســـلام، مـــثل كتب العلماء التي ذكرناها قبل ذلك وغيرها وآثار الرسول ﷺ وصحابته

=

يقول: "فإن العرب كانت كلها تعترف بوجود البارئ سبحانه، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ ﴾ سورة لقمان: 25، والزمر: 38.

(1) انظـــر له: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص123-124 حرره وصححه ألفريد جيوم ونشرته مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.

(2) انظر: المذهب الدهري عند العرب، للأطير ص73-74، 106-107.

(3) راجع السابق حتى 189-190.

(4) سورة الجاثية: 24.

(5) راجع السابق ص177-178.

وثقات المفسرين هذا فضلاً عن شواهد القرآن الكريم وكتب السيرة النبوية[1].

وملاك الأمر أن هذه الشواهد والأدلة تتكاتف جميعًا على توكيد حقيقة إيمان عرب ما قبل الإسلام بألوهية فاعلة، وإنما شكوكهم أو شكوك بعضهم كانت على أمور أدنى من ذلك[2].

والحقيقة أننا نأخذ على القاضي – في هذه المسألة – عدم تحري الدقة على غير عادته في نقله عن الوراق، فهو في هذه القضية نقل آراءه عن الحسن بن موسى النوبختي الذي بدوره ينسبها إلى أبي عيسى الوراق، مع أن القاضي في حديثه عن الثنوية يستوثق برواية النوبختي ويعتمد عليه كثيرًا، مثلما سبق عند الحديث عن مصادره في دراسة الأديان.

بالإضافة إلى أننا نفترض أنه طالع بعض الكتب السابقة، التي لا تثبت وجود دهرية عربية، لكن اليقين هو أنه قد طالع كتاب الحيوان لأبي عثمان الجاحظ، فقد ذكر ذلك صراحة كما سبق إيراده، وعرفنا أن الجاحظ عزى أصل الدهرية إلى اليونانيين ولم يثبت وجود من أنكر الخالق من العرب قبل الإسلام.

4- ويواصل القاضي تأريخه لمذاهب العرب فيقول: منهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية[3].

5- وكان قوم منهم يعبدون الملائكة ويزعمون أنها بنات الله لتشفع لهم عند الله[4] وقد وردت في القرآن آيات عديدة تحكي هذا الزعم وتنقضه عليهم، منها قوله

---

(1) انظر: تفصيل ذلك كله في السابق ص149-184.

(2) انظر: السابق ص166.

(3) السابق: نفس الصفحة، وقد انتشرت اليهودية – سواء كان أصحابها من عنصر يهودي أم عرب تهودوا – قبل الإسلام بعدة قرون، في أماكن عديدة من شبه الجزيرة؛ في يثرب – المدينة المنورة – وتيماء وفدك وخيبر وفي وادي القرى، وكانت يثرب أهمها، وكان يهود يثرب ثلاث قبائل – كما هو معروف: - بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة، كما نشر اليهود ديانتهم في جنوبي الجزيرة فتهود كثير من قبائل اليمن. وكذلك الحال فقد انتشرت النصرانية في شبه الجزيرة وخصوصًا النساطرة واليعاقبة، كانت الأولى في الحيرة والأخرى في غسان وسائر قبائل الشام، وأهم موطن للنصرانية كان "نجران" وقد كان الجدل الديني محتدمًا بين سائر المذاهب في الجاهلية. انظر: فجر الإسلام، د. أحمد أمين ص23-28، وتاريخ الجدل، ص34 وما بعدها.

(4) المغني 157/5، وقارن: الملل والنحل 238/2، ويذكر الشهرستاني في هذا الموضع أن منهم من كان يعبد الجن ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله.

تعالى: ﴿ ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴾[3] وقد كانت خزاعة وكنانة تقول إن الملائكة بنات الله[4].

6- ويذكر القاضي أن من العرب من كان يدعي لله ولدًا سبحانه، فيتخذه إلهًا ويعبده من دون الله[5]. وهذا القول مجمل غامض ولم أجد أحدًا غيره ذكر هذا الصنف، فهل يريد بهؤلاء من كان يدين بالمسيحية؟ قد يكون! ولكنه ذكر قبل ذلك أن من العرب من مال إلى المسيحية!.

وقد كان في الجاهلية من يدين من العرب بالمجوسية، خصوصًا في قبيلة تميم، ومن أعلامها زرارة وحاجب بن زرارة والأقرع بن حابس[6]، وقد درس القاضي المجوسية تفصيلاً قبل ذلك.

ثالثًا: مناقشة أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية

جمع القاضي بين أهل الأصنام ومذاهب العرب في رد واحد ومناقشة واحدة، وقد استند في جزء كبير منها على بطلان القول بقدم الأجسام وإثبات حدوثها وهو ما استعان به في نقد الثنوية وكذلك الصابئة.

وإذا ثبت حدوث الأجسام فلا بدّ من إثبات صانع قديم مدبر لها، وكان القاضي قد أثبت أن الجسم لا يفعل الجسم عند مناقشة الصابئة، وهذا في رأيه قول من قال من العرب بالدهر والتعطيل وإنكار الخالق، وأن الكواكب تدبر وتخلق الأجسام، كما أنه دلل عند الحديث عما تختص به المجوسية أن الله لا يجوز أن يكون جسمًا ذا صورة، لأن ذلك يوجب التعددية في الألوهية، وقد ثبتت وحدانية الله، وهذا يبطل قول بعضهم بأن لله صورة وأنه يصح أن تمثل به الأصنام وغيرها، فيعبدها صانعوها لتجري العبادة لهذه

(1) سورة سبأ: 40.
(2) سورة الزخرف: 19.
(3) سورة النحل: 57، وانظر: آل عمران: 80، والصافات: 150، والنجم: 27.
(4) انظر: التفسير الكبير للرازي 54/20.
(5) المغني 157/5.
(6) تاريخ الجدل ص26.

الأصنام مجرى العبادة لله سبحانه[1].

ثم يقـــرر القاضي تأسيسًا على ذلك أنه لا تحق العبادة إلا لله تعالى، ولا يصح أن يُعبد غيره ولا يحسن ذلك، ويخرج من هذا التقرير موجهًا أسئلة إلى عباد الأصنام عمومًا ســـواء كانـــوا من عرب الجاهلية أو من غيرهم؛ فإن كان الأمر كما قرره القاضي فكيف يقـــال: إنـــا نعبد الأصنام لتقربنا إلى الله زلفى؟ وكيف يصح أن يقال إنها تقرب إلى الله أصـــلاً؟ ويستحيل أن تكون هذه الأصنام فاعلة مختارة؟ وإنما كان يمكن أن يصح كونها كذلك، لو كان لها اختيار، والمعلوم خلاف ذلك[2].

وكذلك لا يصح اعتقادهم كونها منعمة مستحقة للشـــكر والعبـــادة؛ لأنه يقتضي – حتمًا – كونها حية قادرة نافعة ضارة، بل لا بدّ من كونها قادرة لذاتها لتقدر على ما هو من أصول النعم، وكل هذه الأوصاف منتفية تمامًا عن هذه الأصنام، فهم ينحتونها ويصوغونها بأيديهم، فكيف يسوغون عبادتها[3]. ولعل القاضي استمد هذه الحجة من القرآن الكريم في قوله تعالى حاكيًا عن إبراهيم عليه السلام في مجادلته لقومه: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾[4].

ثم يشير القاضي إلى نقطة جوهرية، وهي أن التقرب إلى الله بعبادة هذه الأحجار أو الخـــشب يكون معصية بالضرورة، والتقرب إلى الله بالمعصية لا يحسن، ولا يقع معنى التقـــرب بهـــا، لأن التقرب إليه هو طلب المنزلة والرفعة منه بالعبادة له دون سواه، وإذا علمـــنا أن المعـــصية قبيحة، وما كان قبيحًا لا يستحق التقرب به "فذلك يبطل عبادتهم للصنم لهذه البغية، كما يبطل عبادتهم للصنم على سبيل أنه الخالق الإله، فلا فرق بين قبح عبادة الصنم في الوجه الأول (التقرب به إلى الله) والوجه الثاني (اعتباره الإله الخالق)[5].

ويـــستوفي القاضي القول، فيوجه سؤالاً إلى نفسه – قد يسأله البعض إياه فيريح الـــسائل عن سؤاله – بأن قال: أتجوزون – يقصد نفسه – ورود التعبد بعبادة الأصنام والسجود لها على وجه من الوجوه؟ والجواب هو عدم جواز عبادتها، على الإطلاق، لأن

(1) انظر: المغني 157/5.

(2) انظر: السابق 158/5.

(3) انظر: المحيط بالتكليف 227/1.

(4) سورة الصافات: 95-96، وانظر: سورة مريم آية: 42.

(5) المغني 158/5.

العبادة لا تحسن إلا لمن أنعم نعمًا معروفة كما لا يحسن الشكر إلا للمنعم، والعبادة نفسها ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود بأفعال مخصوصة، وهذا المعنى لا يصح في الأصنام، وعليه فعبادة الصنم تقرباً إلى الله مما يستحيل وروده، وذلك يبين أن كل من عبد الصنم فقد أخطأ على كل وجه(1).

ولكن ورود العبادة على أن تُجعل بعض الأجسام كالقبلة فلا يمتنع بشرط أن يرد به الشرع كما ورد بأن نعبد الله بصلواتنا إلى جهة الكعبة، وهذا الوجه الذي جوّزه القاضي "لا يكون العبادة للصنم ولا السجود له، بل يكون عبادة لله تعالى وسجودًا وتقربًا إليه"(2).

ومع تجويز القاضي لهذا الوجه إلا أنه يعتبر من عبد الله على ذلك دون أن يرد في السمع تقريره فقد غلط أيضًا، ويعلل ذلك، بأن مثل هذه العبادة إنما تحسن متى حصلت فيها مصلحة ولطف، وينكر القاضي أن يكون للعقل مجال في معرفة المصلحة واللطف، وإنما هذه المعرفة لا تعلم إلا بطريق السمع(3).

ونرى القاضي يصنف هذه المسألة في إطار منطقي يبين لنا من خلاله قوة حجته وامتلاكه ناصية الجدل الديني، مفاده: أن العقل يحيل استحقاق هذه الأجسام للعبادة، فإن جعلت قبلة فلا مانع، لكنه يتوقف على ورود السمع لنعلم به أن صلاحنا في ذلك، بيد أن السمع وارد بالمنع من ذلك، وعليه فقد أصبح لهذا الخلاف – كما يذكر القاضي – خيبتان؛ خيبة نعلمها بالعقل وهي أن الأصنام تستحق العبادة والشكر فنعلم قبح ذلك عقلاً، كما نعلم كونه كفرًا بطريق السمع، والخيبة الأخرى هي قولهم: إنا نوجه العبادة نحوها ليقربنا ذلك إلى الله زلفى، فيصير هذا منتفيًا مرفوضًا بما دل السمع على المنع منه(4).

هذا هو تأصيل النقد الذي وجهه القاضي إلى عباد الأصنام ومذاهب العرب قبل الإسلام، وواضح أنه جاء بصورة مجملة، وهذا الإجمال في رأيه يغني عن الإطالة في ذكر أسباب عبادة الأصنام ممن وقعت منهم، ويعلل ذلك بقوله:"إن الكشف عن أسباب ما

(1) انظر: السابق 158/5، 159.
(2) السابق 159/5.
(3) انظر: السابق: نفس الصفحة.
(4) انظر: المحيط بالتكليف 227/1.

يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة فيه"[1].

والحقيقة أن هذا الإجمال – وإن كان يتسم بقيمة علمية – إلا أنه لو فصّل وشرح أكثر كما فعل مع ديانات أخرى، لكانت الفائدة تعظم، وقبل أن ننتهي من هذا المبحث نثبت ملاحظتين مهمتين:

الأولى: إن القاضي لم يهتم بالرد على تفاصيل كل ديانات العرب قبل الإسلام، وعلى هذا يبدو لنا إحساس القاضي بعدم أهمية تلك التفاصيل وانتهاء فاعليتها، فقد انمحت بمجيء الرسول ﷺ بدين الإسلام.

والثانية: أن مناقشة القاضي لمن عبد الأصنام من عرب الجاهلية، تركزت حول عبادتها بغرض التقرب بها إلى الله، ولعل شعوره بخطورة هذا الصنف من العبادات والعقائد نظرًا لانتشاره، ليس فقط في شبه الجزيرة العربية، ولكن في الهند والسند واليونان وأجزاء كثيرة من المعمورة في عصره خاصة، فكان في هذا العصر كثير من الهنود والسنود يعتنقونها ويدافعون عنها، وهو نفسه صرح بذلك[2].

---

(1) المغني 159/5، وإن كان القاضي لم يرد ذكر هذه الأسباب، فإن ابن القيم قد ذكرها مفصلة، راجع: إغاثة اللهفان 227/2 وما بعدها.

(2) انظر: المغني 157/5.

الفصل الثالث

دراسة القاضي عبد الجبار للبراهمة

ويشتمل على:

مدخل.

أولاً: نقده لأصول البراهمة.

ثانيًا: شُبه البراهمة وجوابه عليها.

ثالثًا: مقارنة منهجية بين القاضي والبيروني.

مدخل لدراسة القاضي للبراهمة
(العقيدة البراهمية)

BRAHMANISM

أولاً: تسميتهم

كانت البراهمية من بين الأديان التي اهتم بها قليل من العلماء المسلمين، مؤرخين أو مناقشين ومجادلين لأهم أصولها الاعتقادية، في دراسات علمية منهجية أصيلة.

ويلاحظ الباحث المدقق أن العلماء استخدموا كلمة البراهمة وصفًا لديانة الهند ولم يستخدموا كلمة "هندوسية"، ونرى من جانبنا أن التسمية الإسلامية كانت صحيحة، وهي إما نسبة إلى "براهما" إله الهندوس أو "براهمنز" Brahmans وهم رجال الدين، أو طبقة الرهبان المقدسين أو إلى المرحلة التاريخية التي كانت تطلق فيها كلمة "البراهمية" Brahmanism على الديانة الهندوسية.

والذي يطالع مصادر الأديان الحديثة يجد أن العلماء المعاصرين[1] لا يستخدمون مصطلح "البراهمة" وصفًا أو اسمًا لديانة الهند، لكنهم يستخدمون كلمة "الهندوسية" Hinduism، ويلاحظ أنهم يقسمون الديانة الهندوسية أو البراهمية إلى مرحلتين تاريخيّتين:

أ- المرحلة المبكرة أو المتقدمة Early Hinduism

ب- المرحلة المتأخرة Later Hinduism

ويذكر أنه كان يطلق عليها في القديم ديانة "الأوبانيشاد" Upanishads (وهو كتاب مقدس جاء شرحًا لفلسفة – كتب الفيدا vides المقدسة عندهم بأنواعها)[2].

---

(1) انظر: مثلاً: - John. B. Noss; Man's Religions, Macmillan New York, 1956. pp. 113–141; pp 224–275.
- W. Owen Cole; Six Religions in Twentieth Century, Great Britain 1984, pp. 18–20.
N. Smart; World's Religions; Cambridge University press; 1989 pp. 71–74.
- H. Smith ; The Religions of Man; Pakistan , 1983, pp 13–79
- L. Hopfe ; The Religions of the World ; London ; 1983, pp. 83–127.

(2) انظر:
- The World's Religions, by N. Smart, p. 71.
- Encyc. Of Religions and Ethics; Art.: Hinduism

ثانيًا: تعريف بعقيدة الهندوس كما في كتبهم

نظــرًا لأن الكـــتابات عن البراهمة في التراث الإسلامي – فيما عدا البيروني – نجـــدها مجملة جدًا، وهذا الإيجاز والإجمال قد يوقع في الغموض، وحقيقةً لولا كتابات البيروني عن الهند بصفة عامة، وعن ديانة البراهمية بصفة خاصة لما وجدنا صورة واضحة دقـــيقة مفـــصلة عن أديان الهند في التراث الإسلامي، لذلك من الضروري في هذا المقام إعطـــاء فكـــرة ســـريعة عن الديانة البراهمية (الهندوسية)، ولا يعنينا التفصيل الشديد عن عقائدها، وسأعتمد في ذلك على المصادر والمراجع الأصلية لأصحاب هذه الديانة – بعد أن تمكن العلماء من ترجمتها إلى اللغات الحديثة – وكتابات علماء الغرب المحدثين عنها.

ينظـــر الهـــنادكة إلى ديانتهم الهندوسية على أنها الديانة الخالدة والأزلية ويسمونها بلغـــتهم السنسكرتية "سانتانا دراما Santana Dharma"[1] ويصفونها بأنها "أريان Aryan Religion" أي ديانـــة النـــبلاء، كما يعتبرونها أقدم الديانات الحية، ومن تعصبهم الشديد لهندوسيتهم، يرونها أعظم الديانات، كما يرون أنفسهم أرفع الناس[2].

وتتأسس الديانة الهندوسية على "الفيدا" Vidas، وتعني المعرفة، أو أساس الدين، وهـــي الكـــتب المقدسة التي أعطيت للإنسان منذ عصور لا يعرف مداها في تقديرهم، ويصنف الهنادكة هذه الكتب إلى:

1- مسموعات[3] That which has been heard

2- مذكورات[4] That which has been remembered

ولم تـــدون هذه الكتب المقدسة إلا في زمن متأخر، وتداولها الهندوس شفاهة، وترنم بها المعلمـــون لتلاميذهم ومن ورائهم شدا بها التلاميذ، ولا يزال تلاميذهم يتعلمونها بنفس

---

(1) انظر: Santana Dharma, An Elementary Text Book for central Hindu college; Benares, 1910, pp 1–2.

وهذا الكتاب وضعه مجلس أمناء الكلية الهندوسية المركزية ليدرس لطلاب الكلية عن الديانة الهندوسية، وقد طبع في مدينة بنارس Benares (العاصمة المقدسة للديانة الهندوسية) عام 1910، ويعد هذا الكتاب من المصادر النادرة جدًا والموثوقة عندهم في نفس الوقت.

(2) Ibid, P. 2، وقـــد سخر البيروني من هذا التعصب الشديد، وبين السبب في ذلك وهو انغلاقهم وجهلهم: انظر: تحقيق ما للهند من مقولة ص17–18.

(3) وتنطق بالسنسكريتية "Shrutih".

(4) وتنطق بالسنسكريتية "Smritih".

الطريقة، التي كان يتعلم بها الأوّلون.

وقد أعطيت المسموعات إلى بعض ذوي البصيرة والحكمة من رجالهم الذين سمعوها وتلقوها شفاهة من الكائنات السماوية، التي أطلقوا عليها في لغتهم "Devas"[(1)].

وتتكون "المسموعات – في مجملها – من كتب الفيدا الأربعة وهي:

أ. رج فيدا Rigvedah

ب. سما فيدا Samavedah

ج. ياجوْر فيدا Yajur Vedah

د. أثارا فيدا Athara Vedah

وينقسم كل واحد من هذه الفيدات ثلاثة أقسام[(2)].

1- Samhita أو Mantrab

2- Brahman

3- Upanishat

ويستخدم الجزء الأول – عادة – في الطقوس والشعائر الدينية، فهم يتعبدون به وينشدون مقتطفات منه في شعائرهم وطقوسهم، والجزء الثاني Brahman يتعلق بما يمكن أن نسميه فقه العبادات وكيفية أداء الطقوس وما يتصل بذلك، والجزء الثالث Upanishat[(3)] يتكون من التعاليم الفلسفية العميقة التي تدور حول طبيعة "البراهمان" Brahman Nature، وعن المطلق المتعالي والنفس والإنسان والعالم والعتق والعبودية، ويشكل هذا الجزء عندهم أساس كل فلسفة، ولا يسمح للهندوس بقراءتها والاستضاءة بها على حد قولهم إلا بعد البلوغ العلمي والتربوي ويجب على كل هندوسي أن يتحقق بالإيمان بها[(4)].

---

(1) برجوعنا إلى قاموس الأديان ص105 تبين أن كلمة Devas تطلق في الثقافة الهندية على الكائنات السماوية المشرقة التي تقف نقيضًا للمخلوقات الشريرة Asuras، ويبدو أن هذه الفكرة الهندوسية تكاد تقترب من فكرة الأديان السماوية عن الوحي.

(2) Ibib ; p.3. وقارن: تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني ص96-104، ونلاحظ وجود اختلاف طفيف بين ما ذكره البيروني وبين ما ذكرناه من كتبهم، ولعل ذلك تغير ناتج بمرور الزمن إذا وضعنا في الاعتبار الفارق الزمني بين البيروني وتأليف هذا الكتاب.

(3) للتوسع وزيادة المعرفة عن هذا الجزء انظر:
The Principal Upanishats; ed. With Introduction, Text, Translation and Notes; B. S.Radhakrishnan, Oxford, 1991.

(4) وقد تأثرت فلسفات الهند، تأثُراً كبيراً بتعاليم الأوبانيشاد، وحتى فلسفات الجينية والبوذية التي رفضت سلطة نصوص الأوبانيشاد قد تأثرت بالتعاليم المتضمنة في هذه النصوص. انظر: الفكر
=

وأمـــا "المذكـــورات" فهـــي تعـــد – مـــن حيث القداسة – في المقام التالي للمـــسموعات، وتتعلق بالقوانين العامة والخاصة بتدبير الأفراد والأسرة والمجتمع والحياة، ويجب على المجتمع الهندوسي الالتزام بهذه القوانين التي تشكل فقهًا للمعاملات والأحوال الشخصية والنظم الاجتماعية والاقتصادية.

وتتكون المذكورات من أربع مجموعات على رأسها قوانين "منو" Manu وتسمى في لغتهم Manusmritih[1].

ومن الكتب المقدسة عندهم كتاب "مهابهارتا" Mahabharta، وهو ملحمة هندية مقدسة تشبه الإلياذة عند اليونان، وضعت في القرن العاشر قبل الميلاد، وهي تصف حربًا بين الأمراء وقد اشتركت فيها الآلهة، ومن أهم أجزاء هذه الملحمة هو "البهاجوات جيتا" Bahagavad Gita وعـــرفت كلمـــة جيتا فقط اختصارًا له، وقد اهتم الهندوس بهذا الجزء اهتمامًا بالغًا وكأنهم نسوا الأصل[2].

وقـــد نظر علماء الأديان الغربيون إلى كتاب الجيتا، نظرة خاصة جدًا إذ رأوا فيه شـــبهًا وتمـــاثلاً بينه وبين الإنجيل الرابع (إنجيل يوحنا) وتتبعوا ذلك بدراسات وبحوث مهمة[3].

أما عن الجانب العقدي عن الهندوس:

فـــإنهم يعتقدون في موجود مطلق أزلي لا يتغير ولا يتحول يطلقون عليه "الكل"

=

الـــشرقي القـــديم لجون كولر، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة – الكويت عدد 199 يوليو 1995 ص127.

(1) انظر: – في تفصيل هذه المجموعات: Santana Dharma ; P. 4–5. –

ولزيادة المعرفة عن كتبهم المقدسة يمكن الاطلاع على:

- Bahagavad Gita ; by Zaehner, oxford 1973.
- Hendu scriptures ; by Zaehner ; New York ; 1966.
- Eliad M, Patanjali and Yoga; New York 1976.
- The Principal Upaishads, oxford, 1991.
- W. Flaherty; Textual sources for the study of Hinduism; Chicago, 1988.

(2) - Textual Sources for the study of Hinduism; pp. 46–56.

(3) هناك كتابان في غاية الأهمية، يدوران حول هذه المسألة وهما:

1- The Teachings of the Gita and the Teachings of the Fourth Gospel, by Leonard Arden Mcculloch.
2- Gita and Gospel, by J,N,Farquhar 2th ed. London , Madras , and Colombo, 1906.

ويــرون أن كل شيء منه خلق، وعنه انبثق، ويعتقدون فيه أنه واحد لا ثاني له The All One Only, Without the second[1] وهــذا نص كتبهم المقدسة، وهو يشمل في ذاته كل موجــود وكل ما يمكن أن يوجد والعالم يشرق في الكل ويؤول إليه، ويطلقون على ذلك "بــراهمن" وهو المصطلح الديني الفني الذي يطلق على العالم، ويرون أن هذه هي الحقيقة الأساســية المركزية لديانتهم[2]، وهذه قد أوردها القاضي عبد الجبار مجملة، وفصل فيها البيروني؛ فالقاضي يرى أنهم من حيث الجانب العقدي يثبتون الصانع بتوحيده وعدله[3]، أمــا الــبيروني فيقــسم القوم من حيث العقيدة إلى خاصة وعامة، ويفترض أن الخاصة موحدون، وغيرهم وثنيون، ثم يرى أن اعتقاد الهنود في الله سبحانه، أنه الواحد الأزلي من غير ابتداء ولا انتهاء، القادر الحكيم الحي لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء[4].

ويرى الهندوس أن براهمن هو أصل وسبب الموجودات Cause Of being أو سيد الوجود والفكر والبركة، وهو الواحد القائم بذاته[5].

ونــرى أن في فكرتهم عن براهمن نوعًا من التوحيد الذي نصوا عليه صراحة أنه واحد قائم بنفسه لا شريك له قديم لم يزل، كما أن فيها نوعًا من وحدة الوجود المطلقة الــشاملة وقــد تنــبهوا – هم أنفسهم – لذلك وقالوا إن هذه المسألة عميقة وعويصة وغامضة. ومن الصعوبة بمكان الإحاطة بفكرة الألوهية في الديانة الهندوسية إحاطة دقيقة، لأننا نجد في كتبهم المقدسة، ذكراً للتعدد والتثليث[6].

ومــا يتصل بالرسل والنبوة عندهم، فإنها لم تذكر صراحة في كتبهم، لكن هنالك نــصوصًا يمكن أن يفهم منها أنها تشير إلى ما يقترب من أن يكون وحيًا، كما أن هناك إشــارات إلى أشــخاص كما لو كانوا رسلاً، فقد سبق أن "المسموعات" عندهم تعطى

---

(1) Santana Dharma P. 5-6.

(2) Ibid ; pp. 6-10 .

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص563.

(4) انظر: تحقيق ما للهند من مقولة ص20.

(5) انظر: Santana Dharma p.9.

(6) انظــر: Zaehner ; Hinduism, New York 1962 pp. 114-115 وانظر: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية لمحمد بن طاهر البيروني بتحقيق د. محمد الشرقاوى، ونشر دار الصحوة 1989م ص255 ففــيه مقارنة بين تثليث النصارى والتثليث عند الهندوس، وسنعرض لذلك عند الحديث عن موقف القاضي من النصرانية إن شاء الله.

للحكماء ذوي البصيرة من بعض الرجال، وذكروا أنهم سمعوها عن بعض الكائنات السماوية التي يسمونها في لغتهم Devas(1) وتقترب هذه الإشارات من الصورة التي نعرفها عن الرسل.

وهذه المسألة – مسألة الرسل في الديانة الهندوسية – هي القضية المحورية التي دار حولها النقاش والجدل من قبل العلماء المسلمين عمومًا ضد الهندوسية أو البراهمية، والقاضي بصفة خاصة كما سنعرف بعد قليل.

وما يستحوذ على الانتباه أن تشريع الديانة الهندوسية يجعل الطبقية جزءًا لا يتجزأ من عقيدتها ومن متطلباتها، ولا تعطى للطبقة المنبوذة في المجتمع الهندي مشروعية دينية، وهي بهذا تمتهن الإنسانية، وتجور على حقوق الإنسان كما أنها تعطي المرأة مكانة ثانوية ولا تعبأ بأهميتها كعضو فعال في المجتمع(2).

فقد قسّم المجتمع الهندوسي إلى ثلاث طبقات أطلق عليها Varnas(3)،

الأولى: رجال الدين وسدنته وكهانه الذين يحق لهم وحدهم إمامة الناس في أداء طقوسهم وشعائرهم، وبيدهم الحل والعقد، من زواج وطلاق، وحكم بين المتخاصمين، وما شاكل ذلك، كما يحق لهم وحدهم دراسة كتبهم المقدسة وتدريسها والإنشاد بها، وتسمى هذه الطبقة Brahmans.

الثانية: وهم جماعة القادة العسكريين والمحاربين؛ وهم أقرب إلى الطبقة الأولى ويعملون في خدمتها وتسمى Kshtariyas.

الثالثة: وهي طبقة الزراع والتجار والخدم، وهؤلاء اُعتبروا طبقة أدون وأحط من السابقتين وأطلق عليهم شودراز Shudras، ولم يعد هؤلاء مواطنين لهم كافة الحقوق الوطنية، وبشكل عام أخذوا وظائف العبيد والخدم، وقد سيطرت هذه الطبقات على المجتمع الهندوسي حتى العصر الحديث، ورغم المحاولات المضنية لإلقائها وإزالتها، فإن أثرها متمكن مسيطر على المجتمع الهندوسي بصفة عامة(4).

---

(1) انظر: Santana Dharma, pp. 5–7

(2) انظر: Religions Of World ; by M Hopfe, London p84.

(3) Santana Dharna ; pp. 84–85 ، وقارن: الفكر الشرقي القديم لجون كولر، ص77–80.

(4) Ibid p. 85 والبيروني يجعلهم أربع طبقات فالطبقة الثالثة عنده هي طبقة التجار والزراع، والرابعة هي طبقة الخدم والأسارى، للتوسع انظر: البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ص76 وما بعدها، وأديان الهند الكبرى د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية 1986م ص58–65.

وهــذا مــا أكده البيروني، فهم – كما يذكر – يعنون بنظام الطبقات وتصنيف الـناس في مـراتب معـروفة محددة، لا يمكن أن يحدث بينها التمازج والاختلاط، بل يحظرون ذلك، ويلزمون كل طبقة ما يخصها من عمل أو صناعة أو حرفة ولا يرخصون لأحد في تجاوز رتبته، فيعاقبون من لم يكتف بطبقته[1].

موقف القاضي من البراهمة

لقــد ركز القاضي في عرض موقفه من البراهمة على زاوية محددة أو نقطة واحدة، وهي مسألة إنكار البراهمة للنبوات، وقد دار حديثه حول هذه المسألة وما تفرع عنها من عناصر وأفكار، تناول كلاً منها بالتفصيل والبسط.

والجدير بالذكر أنه اعتمد في دراسته للبراهمة عمومًا على المنهج الجدلي والنقدي، ولم يعــبأ بالــتأريخ لها، ولم يصرح بما دفعه إلى عدم التأريخ لها أو التعرض لبقية أفكار البراهمة العقدية، وقد كان هذا منهجه في كل كتبه التي وصلتنا فيما يخص البراهمة.

وإن كان لنا أن نفسر ذلك، فإنا نعزو السبب إلى أن القاضي قد أحس بأن إنكار النــبوات هــو من أبرز وأخطر المعتقدات البراهمية، خصوصًا وأن فكرتهم عن النبوة قد وجدت طريقًا لانتشارها بين المسلمين في عصره والعصور السابقة عليه[2].

وقــد يكون السياق الذي ورد فيه الحديث عن البراهمة يحتم عليه الجدل مباشرة والتركيز الشديد على ما يتصل بإنكار النبوة ولا يتطرق إلى التأريخ والعرض، فقد تعرض لهــا – في عموم كتبه – وهو يتحدث عن النبوة وما تفرع عنها مثل وصف الرسل، وما يختــصون به، وحكم بعثتهم، والمعجزة ومعناها وشروطها وأوصافها واختصاص الأنبياء

(1) انظر: تحقيق ما للهند من مقولة ص75–76.

(2) فقد تأثر الرازي الطبيب في نظريته عن النبوة ومحاولة إبطالها ورمي الأنبياء بالكذب،وصرح بذلك صاعد الأندلسي في طبقات الأمم ص233، وكذلك ابن الراوندي والوراق وغيرهم، وكان لهؤلاء أثرهم على الأمة الإسلامية فرد عليهم العلماء وفندوا مزاعمهم. انظر: طبقات الأمم لصاعد ص 33، وفي الفلــسفة الإسلامية للدكتور مدكور 1/80–89، وانظر: نظرية التكليف وآراء القاضي عبد الجبار الكلامية د. عبد الكريم عثمان نشر مؤسسة الرسالة بيروت 1971م ص92، وله أيضًا: قاضي القضاة عبد الجبار ص179، والغريب أن القاضي لم يتعرض لنقض نظرية الرازي في النبوة مــع أنه لم يقصر في انتقاد آرائه في قدم العالم (انظر: شرح الأصول الخمسة ص116 وما بعدها) واكتفى برده على إنكار البراهمة، للنبوات.

بها دون غيرهم ... إلى غير ذلك. لكننا نستبعد ذلك، لأن منهج القاضي لم يكن كذلك في بقية الأديان التي درسها اللهم إلا في دراسته لليهودية – كما سنرى - فقد أرخ للثنوية ثم جادلهم، وكذلك الصابئة وأهل الأصنام والنصرانية.

ولعله كانت لديه معرفة وإلمام بتفصيلات أكثر عن البراهمة ولم يذكرها، أو ربما تحدث عنها في كتب، فقدت فيما فقد من مؤلفاته خاصة ومؤلفات المعتزلة عمومًا، يؤكد ذلك أن ابن الجوزي (ت597هـ) قد تحدث عن الهند وأديانها وطقوسها وعاداتها كثيرًا وذكر أنه أخذ ذلك عن الحسن بن موسى النوبختي في كتابه "الآراء والديانات"، فمثلاً بعد أن تحدث عن عادات الهنود وطقوسهم وآرائهم قال: "... قد ذكرها أبو محمد النوبختي"[1] وكما عرفنا في الباب الأول أن القاضي اعتمد على النوبختي في كتابه المشار إليه لأنه موثوق بحكايته كما يقول[2]. فهذا يؤكد أن القاضي يعرف كثيرًا عن أديان الهند مثلما عرف ابن الجوزي.

ومما تجدر ملاحظته أن جل العلماء المسلمين لم تكن نقطة انطلاقهم في دراسة البراهمة هي التأريخ لها، سواء في ذلك علماء الشرق أو الغرب الإسلاميين، فلو ذهبنا إلى أقصى الغرب الإسلامي لوجدنا ابن حزم ت 456هـ[3] لا يخرج في دراسته للبراهمة عن الإطار الذي تناولها فيه القاضي، ولو عدنا إلى الشرق لوجدنا نفس الشيء عند كل من القاضي الباقلاني[4] والشهرستاني[5] وغيرهما، ومن ثم فقد كان موقف القاضي تقليديًا منسجمًا مع مواقف مفكري المسلمين بشكل عام - فيما عدا البيروني كما سنعرف بعد قليل – حول دراستهم لتلك الديانة.

ونشير إلى نقطة ذات أهمية كبيرة يمكن أن تلقي الضوء على دراسة القاضي للبراهمة من هذا المنطلق، وعلى دراسة العلماء المسلمين لها وهي أن المعلومات والبيانات اللازمة لدراسة البراهمة لم تكن متاحة وميسرة للمسلمين، فالديانة البراهمية (الهندوسية) ديانة مغلقة، كما أن أهلها ينظرون للغتهم على أنها لغة مقدسة، محظور تعلمها على

(1) تلبيس إبليس ص70، وقارن: نفسه ص65.

(2) انظر: المغني 9/5.

(3) راجع: الفصل لابن حزم 69/1 وما بعدها.

(4) انظر: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني، تحقيق د. محمود الخضيري ود. أبو ريدة، نشر دار الفكر العربي 1947م ص96 وما بعدها.

(5) انظر: الملل والنحل 25/1.-255.

غيرهم[1].

أولاً: مجادلته للبراهمة

بـــدأ القاضي في مجادلة البراهمة بمدخل سريع ذكر فيه أنهم يثبتون الصانع بتوحيده وعدلـــه، وهـــذا المدخل لا بدّ منه، لأن القاضي في جداله معهم سيعتمد على إقرارهم بالتوحيد والعدل، وقد ذكر هو ذلك، يقول:"والبراهمة تقول بالتكليف العقلي والعدل"[2]، وهو يتفق في قوله هذا مع كثير من علماء المسلمين، الذين تعرضوا لدراسة البراهمة[3].

ومع إثبات البراهمة للصانع بالتوحيد والعدل، فهم ينكرون النبوات ويدعون أن ما يأتي به الأنبياء مستقبح منكر من جهة العقل[4]، وقد كان ذلك أساس مجادلة القاضي لهم، بـــل إن القاضي لم يتطرق إلى الحديث عن أية أفكار أخرى سوى مسألة إنكار النبوة كما أسلفنا.

ونلفـــت النظر إلى أنه لا يحكم على كل البراهمة بأنهم منكرون للنبوات، فنفهم يقيـــنًا في غـــير نص له، أن جماعة – فقط – من البراهمة هم الذين ينكرون الرسل وليس جمـــيعهم، يقـــول، عـــند حديثه عن النبوات:"**واعلم أن المخالف لنا في الباب "باب النبوات" جماعة من البراهمة**"[5] ويقول في موضع آخر:"فإن سأل سائل فقال: أليس في البراهمة من يمنع جواز بعثة الأنبياء؟"[6] والمعنى واضح فهو يقصد أن فيهم من ينكر البعثة وليس جميعهم.

وفي الحق لقد كان القاضي دقيقًا في إطلاق هذا الحكم على غير ما نجده عند ابن حـــزم[7] الذي لم يستثن منهم أحدًا من حيث إنكارهم النبوات وكذلك الشهرستاني[8]،

---

(1) سيأتي تفصيل ذلك عند دراستنا للبيروني بعد قليل.

(2) المغني 5/15..

(3) راجـــع: التمهيد للباقلاني ص96، والفصل لابن حزم 69/1، والملل والنحل للشهرستاني251/1-252.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص563.

(5) شرح الأصول الخمسة، ص563.

(6) المختصر في أصول الدين 235/1.

(7) انظر: الفصل 69/1.

(8) انظر: الشهرستاني 250/1.

يؤيد ذلك قول الباقلاني عنهم[1]، فهو قسّم البراهمة إلى: فريق يجحد الرسل أصلاً، وفريق آخر قال بنبوة إبراهيم عليه السلام وأنكر نبوة من سواه.

والقــول الفصل في هذه القضية لأبي الريحان البيروني، العالم المتخصص في أديان الهند، فقد قال بنص العبارة: إن البراهمة استغنت عن الرسل في باب الشرع والعبادات[2] وهــذا ما ذهب إليه القاضي. وهو عكس ما قطع به البعض[3]، حين رأى خطأ ابن حزم وغــيره مــن علمــاء المسلمين، أمثال الباقلاني والشهرستاني في نسبة إنكار النبوات إلى البراهمة، وقد اعتمد في حكمه – أن البراهمة لا تنكر النبوات – على ترديد دليلين لباحث آخر[4]. **الأول:** أن ابن الجوزي يروي عن النوبختي في "الآراء والديانات" أنه حكى "أن قومًا من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار.."[5]. **والثاني:** هو أن البيروني تحدث عن أنبياء البراهمة ورسلهم[6].

وأمــا عن الدليل الأول، فيفهم من كلام ابن الجوزي، أن بعض البراهمة هم الذين يثبتون الرسل وليس جميعهم، وقد عرفنا أن القاضي قرأ كتاب النوبختي الذي نقل عنه ابن الجوزي، ومع ذلك فلو رجع الباحث إلى ابن الجوزي لوجده يقول: "إن إبليس لبس على البراهمة والهندوس وغيرهم فزين لهم جحد النبوات، ليسد طريق ما يصل من الإله"[7].

وأما الدليل الثاني: فإن الباحث لو رجع بنفسه – أيضًا – إلى كتاب البيروني لقرأ فيه صراحة استغناء البراهمة عن الرسل في باب الشرع والعبادات، وإن وقعت عند بعضهم الحاجة إلى الرسل في مصالح البرية[8].

نعــود إلى حديث القاضي عن البراهمة، حيث يذكر أن الطائفة التي أنكرت النبوة والأنبــياء مــنهم، عللت هذا الإنكار بقولها إن ما يأتي به الأنبياء لا يخلو، إما أن يكون موافقًا للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفًا له وذلك يوجب أن يرد عليهم وأن لا

(1) انظر: التمهيد، ص96.

(2) انظر: تحقيق ما للهند ص81.

(3) د. محمود حماية في: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص227.

(4) د. عمار طالبي في كتابه: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية 269/1 طبعة الجزائر بدون تاريخ.

(5) ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ص227، وقارن: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص65.

(6) السابق: نفس الصفحة.

(7) تلبيس إبليس ص65.

(8) راجع: تحقيق ما للهند، ص81.

يقبل منهم، وهذا هو أساس مقالتهم(1).

وهـم يعـدون مـا أتى به الأنبياء مثل الصلاة وما تشتمل عليه من قيام وقعود وركوع وسجود، وأعمال الحج مثل التلبية والهرولة ورمي الجمرات والطواف، يعدون كل ذلك أمورًا مستقبحة ومنكرة من جهة العقل، فكل عاقل – كما يرون – يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره، فلهذا يجب أن ترد البعثة ولا تقبل(2).

ويمكـن أن نبلور نقض القاضي لقول البراهمة بإنكار الرسل – إجمالاً – في ثلاثة أدلة كما يلي:

الدليـل الأول: يتأسس على إثبات الحاجة إلى بعثة الرسل، فإذا وقعت الحاجة إليهم وجبت بعثتهم، فقد تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس، كما تقرر أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، فهو – لا محالة – واجب، والعكس فإن ما يصرف عن الواجب ويدعـو إلى القبح فهو – لا محالة – قبيح، فإذا صح ذلك أن الأفعال صنفان، صنف إذا فعلناه كـنا بذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وصنف إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلـك، ولم يكن في إمكانية العقل ما يعرف به ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكـون هكـذا فإنـه لا بدّ من أن يعرفنا الله حال هذه الأفعال، حتى لا يكون غرضه بالتكليـف لـنا ناقصًا، وإذا كانت معرفتنا بذلك لا تتأتى إلا بإرسال رسول مؤيد بعلم معجز يدل على صدقه، فلا بدّ أن يفعل ذلك ولا يجوز له الإخلال به(3).

وينقل القاضي عن شيوخه قولهم: إن البعثة متى حسنت وجبت، بمعنى أنها متى لم تجـب قـبحت لا محالـة، ولأننا في حاجة إليها فلا بدّ من القضاء بوجوبها وهي – في ذلك – بمنزلة الثواب، فهو مما لا ينفصل حسنه عن الواجب(4).

ويعقـد القاضي فصلاً في المغني أثبت فيه حسن بعثة الرسل صلوات الله عليهم،

---

(1) شـرح الأصـول الخمسة، ص563، وقارن: التمهيد للباقلاني ص107، والملل والنحل 251/1، وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص67.

(2) انظـر: شرح الأصول الخمسة، ص563، وقد رد القاضي على هذا القول تفصيلاً عند حديثه عن شبهات البراهمة.

(3) انظر: السابق ص564، والمختصر في أصول الدين 235/1، وقارن: النبوة بين الفلسفة والتصوف، ص69 رسـالة دكـتوراه للدكتور عبد الفتاح الفاوي، بمكتبة كلية دار العلوم. وواضح من رد القاضي، أثر نزعته الاعتزالية عليه، والتي تقضي بوجوب الصلاح والأصلح على الله سبحانه.

(4) انظر: المغني 15/2، وشرح الأصول الخمسة ص564.

ورد فيه على البراهمة وغيرهم ممن أنكروا النبوة – وبين "أن الغرض في مكالمة البراهمة أن نثبت جواز البعثة وحسنها، فبأي وجه من الوجوه بيناه فقد سقط قولهم"[1].

والوجه الذي يعتمد عليه القاضي ويعده أقوى ما يعتمد عليه في مكالمتهم، اعتزالي صرف؛ وهو كون بعثتهم عليهم السلام لطفًا، مما يوجب تمسك المبعوث إليه بالشريعة وقيامه بها قلت أو كثرت، فإذا لم يتم هذا اللطف إلا بدعائه إلى التمسك بها ولا يتم ذلك إلا بإرسال الرسل وتكليفهم بأداء الرسالة، وهذا لا بدّ من وجوبه لأن ما لا يتم الواجب إلا به ومعه وجب كوجوبه[2]. فإذا صح أنه يجب عليه تعالى أن يلطف بالمكلّف ويتوقف ذلك على بعثة من يعرفه ويعلمه، وهو الرسول، فالواجب أن يفعلها تعالى[3].

الدليل الثاني: وهو عدم معرفة أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي. يقرر القاضي أن ما يدل عليه العقل هو ما فيه استدلال عقلي معلوم، أما ما ينتفي فيه هذا الاستدلال فلا دليل في العقل عليه، والعلم بأن أحوال المصالح السمعية ألطاف يجري مجرى العلم بالغيب، وكذلك ما سيقع من المكلف وما لا يقع، فكل ذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي[4].

ويرى أن طريقة الشرائع مبنية على اختلاف أحوال المكلفين، واختلاف الأوقات والأماكن، فقد يكون ما هو واجب على زيد، قبيحًا من عمرو، وما يكون مباحًا من أحدهما يكون محظورًا من الآخر، فليس للعقل مجال في معرفة ذلك.

ويتساءل: كيف يدل الدليل العقلي على أن الصلاة بلا طهارة لا تجب ولا تكون داعية إلى فعل الواجبات؟، بل إنها تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت بطهارة دعت إلى فعل الواجب والنهي عن الفحشاء والمنكر؟ فهذا حال الصلاة في وقت دون وقت، وشخص دون شخص، كما نقوله في الحائض والطاهر[5].

فإن اعتلوا بأن الدليل العقلي يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم الذي أنعم

---

(1) المغني 21/15.

(2) المغني 22/15، وانظر: نفسه 30/15- 34.

(3) المغني 22/15.

(4) المغني 26/15.

(5) المغني 27/15.

واخترع وأحيا وأمات مثلما يدل على وجوب شكر المنعم، وإذا كانت العبادة ضربًا من الخضوع والتذلل للمعبود، وفي الأفعال التي أتى بها الأنبياء خضوع وتذلل فيجب أن يدل العقل على أحكامها وبذلك يقع الاستغناء عن الرسول.

فإن القاضي يسلم بأن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، لكنه لا يدل على أشكال وطرائق الأفعال، التي بها يعبد وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، فكيف يدل العقل على أن الصلاة بدون طهارة لا تكون عبادة؟ وبطهارة تكون كذلك، وفي الحالين لا يتغير حال الخضوع والتذلل، وكذلك فصوم يوم النحر لا يكون عبادة وقبله يكون عبادة، وأداء الزكاة الواجبة لا يكون عبادة قبل الحول وبعده تكون عبادة، والواجب أن تؤدي إلى شخص دون آخر، فكل ذلك يبين ويؤكد أن لا مجال للعقل فيه على أي وجه من الوجوه[1].وإذا لجأ الخصم بعد ذلك إلى القول: إنه عن طريق العقل نعرف هذه العبادات وإن كنا نحتاج إلى السمع في شروطها وأوقاتها وأوصافها، فعند ذلك وجبت البعثة، فلا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها أو في نفس العبادات فالحال فيهما واحدة، إذن فالعلم بالشرائع وأحكامها لا يجوز أن يحصل إلا من جهة السمع، فإذا صح ذلك وجبت بعثة الرسل وسقط قول البراهمة[2].

الدليل الثالث: كيفية وقوع الأفعال

ما من شيء من الأفعال إلا ويجوز أن يقع على وجه فيكون حسنًا به، أو يقع على خلاف ذلك الوجه فيكون قبيحًا، والعاقل لا يمكن له أن يحكم على فعل من الأفعال بالحسن أو القبح بمجرده، فإذا ثبت ذلك وثبت وجوب المصلحة وقبح المفسدة عقلاً ولا يمكننا العلم – بطريق العقل – أن هذا الفعل مصلحة وذاك مفسدة، فإن الله قد بعث إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال[3].

وبهذه الأدلة الثلاثة يبطل القاضي قول من قال من البراهمة بإنكار الرسل.

ثم يقرر مبدأ عامًا وأساسيًا – سيعتمد عليه في كثير من نقضه لشبهاتهم فيما بعد – وهو أن ما يأتي به الرسل، تفصيلٌ لما تقرر جملته في العقول، أو أن الرسل قد جاءوا بتقرير ما ركبه الله تعالى في عقولنا وبيان ما قد تقرر فيها، ويمثل القاضي حال

---

(1) انظر: المغني 15/28.

(2) انظر: المغني 15/28-29.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص564-565.

الرسل إلينا بحال الأطباء، إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذاك يضر، فإننا نعلم – عن طريق العقل – قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب وجر النفع إليها حسن، وعلى ذلك لم يأت الأطباء بشيء مخالف لما في العقل "فكذلك حال هؤلاء الرسل"[1].

ويستعين بمثال آخر يثبّت به هذا الأصل ويزيده وضوحًا؛ فإذا كان قد تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس – معلومًا كان أو غير معلوم – ثم أخبرنا مخبر بأن في الطريق سَبُعًا، فإننا نعلم وجوب اجتناب سلك هذه الطريق، وعلى ذلك هل يجوز أن نقول: إن هذا المخبر أتى بما في العقل وما تقرر في العقل كفاية عنه؟ أو إن أتى بخلافه فيجب رده عليه؟! وكذلك حال الرسل[2].

ولاشك أن العقل الإنساني تعوزه الحاجة إلى النبوة، لتحقيق سعادته الدينية والدنيوية، بل إن الإنسان لا يستقيم حاله إلا إذا أخذ عن رسول مؤيد من السماء، وما نراه من اختلاف العقول وتفاوتها وتباينها يقف دليلاً على ذلك، فلو ترك الإنسان لتحكيم عقله لوقع التنافس الشديد الذي يفسد عليه حياته وحياة الناس جميعًا، ثم إنه لا مانع من إتيان الرسل ببعض ما تقرر في العقول على سبيل وجوب ما جوزه العقل أو تأكيد ما أوجبه، ويكون ذلك بمثابة ترادف أدلة العقول، كما أنه عند اختلاف قضايا العقول وتكافؤ الأدلة تأتي الرسل بما يحسم هذا الخلاف[3].

ثانيًا: شبه البراهمة وجواب القاضي عليها

ما سبق كان رد القاضي على مسألة إنكار الرسل لدى البراهمة بوجه عام، وعلى عادة القاضي المألوفة[4] يستتبع هذا بإيراد شبهات لهم، ويحللها ويناقشها ثم يفندها بإسهاب وتطويل، فلا يترك لخصومه علة يعتلون بها على خصومهم ومخالفيهم.

أورد القاضي ما يزيد عن خمس عشرة شبهة للبراهمة، تتضافر جميعها في إثبات صحة موقفهم، ورد عليها شبهة شبهة، ونظرًا لأن المنهج العلمي ينزع إلى مبدأ التصنيف على أساس العلاقات المنطقية والجمع بين المتناظرات والمتماثلات، وكذلك الأمور التي

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص565.

(2) انظر: المغني 2/15، وشرح الأصول الخمسة، ص564.

(3) انظر: النبوة بين الفلسفة والتصوف، د. عبد الفتاح الفاوي، ص69، وقارن: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، د. حماية، ص229.

(4) انظر: تتبعه لشبه الثنوية والرد عليها، من قبل.

تـــربط بينها رابطة واحدة أو صلة واحدة، فإننا سنصنف هذه الشبه في مجموعات ثلاث، علـــى أساس التشابه والتماثل، مع التركيز على الجوانب المهمة في رد القاضي، والتغاضي عن التفصيلات المطولة.

المجموعة الأولى: وتدور حول اعتداد البراهمة بالعقل والتعويل عليه في كل الأمور:

1- قالـــت البراهمة: إذا كانت الأدلة لا تتناقض ولا تختلف، لأنها طرق العلوم، والعلـــوم نفـــسها لا تختلف ولا تتناقض، وعلمنا أن بعثة الأنبياء تقتضي معرفة أمور من قبلهم مخالفة لما في العقول، فإذا صح ذلك فإنه يوجب فساد القول ببعثتهم، لأنها تتضمن ما يكون مخالفًا للعقول[1].

ويـــرد القاضي بأن الأصل الذي ذكروه صحيح في كون الأدلة والعلوم لا تختلف ولا تتـــناقض، لكنهم أخطأوا فيما بنوه عليه، وهو الاعتقاد بأن بعثة الرسل تخالف ما في العقـــول أو أن الشرائع نفسها تخالف ما تقرر في العقول، ويدل هذا القول على أنهم لا يفقهـــون الفـــرق بين ما يخالف ويتناقض وبين ما يأتلف ويتفق، كما يدل على جهلهم بالأمور المشاهدة والمعلومة من جهة التجربة، فلو قلنا مثلاً: إن علمكم بالنهار الذي أنتم فـــيه يـــنقض العلم بورود الليل، وعلمكم بالشتاء ينقض العلم بورود الصيف لكان ذلك مناقضًا للعقل السليم، الذي تجب - بسلامته - سلامة العلوم، لكن ما لا يناقض العقل هو العلـــم بأن لا ليل في حال النهار، ولا نهار في حال الليل، فالتناقض لا يكون في وقتين أو مكـــانين، وإنما يقع التناقض في وقت واحد أو مكان واحد، وعليه فالرسول لا يجوز أن يكون مبعوثًا وغير مبعوث في آن، ويجوز في وقت دون وقت[2].

وكما أن العقل يقتضي قبح اعتقاد نبوة من لم يبعث، فإنه يقتضي - بالضرورة - وجـــوب اعتقاد نبوة من قد بعث، وإذا حصلت البعثة ودلت عليها الدلالات، فإنما نعلم عـــن طريقها تفصيل ما ثبت في العقل إجماله، فالعقل لا يستوفي جميع العلوم، لأنها مما لا ينحـــصر. مع ملاحظة أن رد القاضي هذا كله مبني على الإقرار بأن الأنبياء، لا يأتون بما يخالف العقول.

ويستدل في نقض هذه الشبهة بقول شيخه أبي علي الجبائي للبراهمة والذي مفاده:

---

(1) انظر: المغني 109/15.

(2) انظر: المغني 100/15، وانظر: إيراد القاضي لأمثلة أخرى لا تدل على التناقض كما زعم البراهمة، في نفس المرجع 113/15.

ألستم تقولون فيمن يدعي النبوة، إنه يجب تكذيبه بالضد مما نقول – نحن المسلمين – في وجـــوب تصديقه؟ فلا بدّ من نعم، ثم هل كان تكذيبه واجبًا قبل ادعائه للرسالة أو كان يقبح؟ فلا بدّ من القول بقبحه، إذن يجب على قولكم هذا تناقض العقل إذ قد وجب من تكذيـــبه ما لم يكن واجبًا في العقل من قبل، فإذا كان ذلك غير مخالف للعقل وغير ناقض له عندكم، فكذلك العقول في وجوب تصديقه عندنا[1].

وعلـــى الجملـــة فإن الاعتراف بمقتضى العقل يقتضي ثبوت النبوات، لأن تجويز صحتها من جملة العقليات[2].

2- اعتلّ البراهمة بأنه إذا صح وجوب شيء بالسمع، لا يوجبه العقل وأن يقبح ما يحسن فيه، فإنه يجوز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبّحه العقل، ومثل ذلك كفر النعمة والظلـــم والـــصلاة وذبح البهائم، وإن جاز أن تقبح بالسمع المنافع واللذات ليجوزنّ أن يقـــبح بالسمع الإحسان وشكر النعمة إلى غير ذلك، ولما امتنع ذلك لأنه يوجب خلاف ما في العقول، فكذلك القول في سائر الشرائع، وهذا سبيل فساد القول بالبعثة[3].

ونلاحظ أن هذه الشبهة مبنية على سابقتها، من حيث مخالفة ما يأتي به الرسل لما في العقول كما يقولون، ولذلك فإن القاضي يحيل إلى نقضه للشبهة التي تقدمت، فيقول: "واعلم أن الذي قدمناه إذا تؤمل يسقط هذا السؤال، لأنا أجزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل عما تقرر جملته في العقل"[4].

فالـــنفع – طبقًا لما يرى القاضي – لا يحسن لكونه نفعًا، وإنما يحسن لتعريه من مـــضرة وما يجري مجراها، فإذا أدى النفع إلى مضرة قبح، وكذلك الأمر في الأمور الشاقة فإنهـــا تقـــبح إذا كانت مجردة، فإن أزالت مضار واجتلبت منافع فإنها تجب، وعلى ذلك يجيـــز القاضـــي ورود السمع بوجوب ما له صفة في العقول قد تكون واجبة على وجه وقبيحة على وجه آخر، فالسمع يكشف الوجه الذي يجب عليه، فإذا صح ذلك وصح ما تقرر في العقول من أن الظلم لا يجوز أن يقترن به الحسن والوجوب، فبأن لا يرد السمع

---

(1) انظر: المغني 112/15.

(2) انظر: المغني 141/15.

(3) انظر: المغني 115/15، 117، وقارن: التمهيد للباقلاني ص102، وتلبيس إبليس لابن الجوزي، ص 67.

(4) المغني 177/15.

بوجوبه وحسنه أولى[1].

ويلزمهم القاضي بأن قولهم بقبح السمع لا بدّ أن يقتضي قبح العقل نفسه والتجارب والعادات، ولأنهم لا يجيزون ذلك فقد سقط قولهم. كما أنه لا يسلم لهم بأن العقل يقتضي قبح الصلاة والصيام على إطلاقه، وإنما يقبح على وجه ويجب على وجه آخر، كما تبين ذلك من قبل[2].

3- تقول البراهمة: مما لا شك فيه أن الظلم لا يختلف قبحه في العقل، ولا دليل يثبت خلاف ذلك، ومثله الكذب وكفر النعمة وما شاكله، وكما اقتضى العقل قبح هذه الأشياء، فقد اقتضى قبح رمي الحجارة من مكان إلى مكان، والعدْو بين موضعين، والطواف حول بناء مخصوص، والتعري من الثوب مع التمكن من لباسه، وحبس النفس عن اللذات مع التمكن منها، وتحمل المشقة في الركوع والسجود، إلى غير ذلك مما جاء به نبيكم، فإذا لم ينفك الشرع مما يقبح وروده في العقل، علم قبح ورود البعثة أصلاً[3].

ويزيد القاضي - في التفصيل - لشبهة خصومه هذه، فيذكر أنهم يعتبرون أننا نضرب المثل في باب قبح الأفعال بالتشويه للنفس، فالتعري والعدو ورمي الأحجار..إلخ، من أعظم التشويه عن النفس، عندهم، ولو أن عاقلاً تصور بهذه الصورة لعده العقلاء في حكم المجانين، بل إن العقول تستخف مثل هذه الأفعال[4].

وقد أفاض القاضي في الجواب على هذه الشبهة وتفنيد ما تضمنته من مزاعم، وأهم ما اعتمده في ذلك، هو أنه بدأ ببيان أن الكذب وكفر النعمة والظلم، هي من الصفات التي من الواجب أن يحكم العقل بأنها وجوه قبح وهذا ما يقره الجميع، ولكن

---

(1) المغني 118/15، وكذلك القول في الكذب وكفر النعمة وما شاكلهما. انظر: السابق نفس الصفحة، والمختصر في أصول الدين 236/1.

(2) انظر: المغني 119/15، أما اعتلال البراهمة بقبح ذبح البهائم، فإن القاضي أثبت- من وجهة نظر اعتزالية - أنه يحسن لأنها تعاد وتعوّض، فالقديم تعالى بإباحته ذبحها يضمن لها العوض العظيم، كما يحسن من أحدنا تكلف المشقة في الطاعات طلبًا للثواب، فغير ممتنع أن تحسن الآلام لمنافع في العاقبة. المغني 124/15.

(3) انظر: المغني 120/15، وقد اشترك في إيراد هذه الشبهة كثير من علماء المسلمين الذين درسوا البراهمة، وتفرد بعضهم في رده عليها والبعض الآخر نقل عن غيره .. انظر: التمهيد للباقلاني ص 106- 107، والملل والنحل للشهرستاني 251/1، وتلبيس إبليس لابن الجوزي ص67.

(4) انظر: المغني 120/15.

ليس الحال كذلك في الحركات لأنها لا صفة لها تقتضي القبح أو الحسن، بل لا بدّ من وجود وجه تقبح لأجله، وآخر تحسن لأجله إن خلت من وجوه القبح، والحال في ذلك كالحال في الآلام، فقد تقبح وقد تحسن طبقًا للوجه الذي تقع عليه، وهذا مفارق لحال الظلم الذي لا بدّ من قبحه لا محالة[1].

ويبين ذلك أن أية هيئة - يكون عليها أحدنا في حركاته - يقترن بها دفع الضرر واجتلاب المنافع إلا وتحسن لأجله سواء كانت قيامًا أو قعودًا أو ركوعًا أو سجودًا أو عدوًا أو طوافًا أو غير ذلك، فإن صح ذلك فيجب أن لا يمتنع أن تحسن لمنافع الدين، ودفع المضار فيه، فمثلاً: يحسن أن يشوه المرء نفسه أعظم التشويه عند خوف شديد يروم التخلص منه به، وكذلك لو طلب السلطان رجلاً وأراده بالمكاره ظلمًا لحسن منه على جميع الحالات الهرب من منزله، ولهذا الوجه يحسن من أحدنا إذا رأى سَبُعًا أن يعدو من بين يديه بغية الخلاص، وقد يحسن منه أن ينحني راكعًا لأكل أو شرب، وقد يطوف بحائط داره ليتأمل حاجته إلى مرمّة وإصلاح، وربما ليتبين ذلك بوضوح كرر الطواف حالاً بعد حال، ويحسن منه الطواف في كل ذلك، وأيضًا قد يحسن منه رمي الحجارة تخلصًا من العدو "فإذا كان لا شيء من هذه الأفعال إلا وقد يحسن لبعض الوجوه التي ذكرناها من دفع مضرة واجتلاب منفعة، وصح بالسمع أن فيها دفع المضار واجتلاب المنافع في الدين، فما الذي يمنع من جنسه وورود التعبد به؟ بل الحال في ذلك أقوى، لأن كل الذي ذكرناه يحسن لمنافع منقطعة قليلة، ولدفع مضار منقطعة قليلة، فبأن يحسن لرفع المضار الدائمة واجتلاب المنافع الدائمة أوْلى"[2].

4- تزعم البراهمة أن العقل يحتم كون الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من حيث الغرض من وراء هذا الطواف، وكذلك الوقوف بعرفة كالوقوف بغيره، فهذه الأبنية والأماكن لا قربة فيها لذاتها، والله هو المتعبد بهذه الأفعال، فيجب أن لا يفترق الحال بين الكعبة وبيت المقدس في القبلة والحج، وبين عرفة ومنى في وجوب الوقوف، وكذلك لم صار وجوب الصوم في شهر رمضان أولى من شهر شعبان؟ ثم لماذا صار للعبادات أوقات مخصوصة، وللزكاة نصاب معلوم تجب ببلوغه؟ وهكذا كل الشرائع، فإنها مخالفة لما في

---

(1) السابق 120/15.

(2) المغني 121/15-122. وانظر تتبع القاضي لجزئيات وتفاصيل هذه الشبهة ورده عليها في نفس الجزء، ص123-124. وفي شرح الأصول الخمسة، ص566.

العقول، فوجب بطلانها وفي بطلانها بطلان القول بالبعثة[1].

وقد رد القاضي على ذلك من وجهين:

أ- الوجه الأول: أن قولهم هذا يقتضي القدح فيما يفعله الله تعالى من المصالح، فهو كمن يقول: لماذا صار المرض في زيد مصلحة دون عمرو، وفي وقت دون وقت؟ وكذلك الأمر في سائر ما يفعله تعالى لأجل المصالح، فإذا كان لا يصح القدح في فعله – تعالى – للمصالح، ففي ذلك فساد لعلتهم[2].

ب- الوجه الثاني: نقله القاضي عن شيخه أبي علي الجبائي في نقضه كتاب "الزمردة" لابن الراوندي، وهو أن علة البراهمة هذه، لا بدّ من لزومها على كل وجه يصح أن يقال في المصالح، فلو ورد – جدلاً – أن الصلاة تكون مصلحة إذا وقعت في وقت غير أوقاتها المعروفة، لكانت العلة قائمة، لماذا تكون الصلاة في هذا الوقت مصلحة دون غيره؟ ولو ورد أن الصوم يكون مصلحة إذا فعل في شهر شعبان دون رمضان، لكانت العلة قائمة، وكل علة كهذه تقتضي الطعن في أصل المصالح وزوالها يجب القضاء بفسادها، والبراهمة – هنا – يسلمون بباب المصالح، لكنهم منازعون في كيفيتها، ولأن اعتلالهم هذا يقودهم إلى إزالة التسليم بباب المصالح فيتأسس عليه فساد طعنهم المتضمن في هذه الشبهة[3].

5- قالت البراهمة: يجب أن لا يمتنع منه تعالى أن يعرفنا بالعقل ما يرد به السمع إذا كان لا بدّ منه لكونه مصلحة؛ لأن العقل أوكد في طريقة العلم والمعرفة من السمع، وبذلك نستغني عن بعثة الرسل، يؤكد ذلك في نظرهم علتان؛ **الأولى:** أن في طريق معرفة نبوة الأنبياء وشرائعهم من الشبه ما ليس في العقل وأدلته، **والثانية:** أن الحكيم لا يجوز منه أن ينزل بالمكلف عن الطريق القوي في المعرفة (العقل) إلى الطريق الضعيف (السمع) مثلما لا يجوز أن لا يعرفه مصالحه، وذلك يوجب إما قبح البعثة والغنى عنها، وإما عدم اتصاف القديم بالقدرة على أن يعرفنا ما تأتي به الرسل عن طريق العقول[4].

---

(1) المغني 125/15.

(2) انظر: المغني 126/15، وص130-131 من المرجع نفسه.

(3) انظر: المغني 127/15.

(4) انظر: المغني 139/15، وقارن: الفصل لابن حزم 69/1. ويرد ابن حزم على هذه الشبهة بوجه آخر وهو "إذا كان الأمر كما قالوه، فالأولى أن يضطر العقول إلى الإيمان به، ولا يكلفهم النظر =

ويفند القاضي هذه الشبهة بالإحالة إلى ما ذكره عند الرد المجمل على البراهمة وهو أن المعلوم من التكليف من جهة الرسل لا يمكن أن يعرف بأدلة العقول، بل إنه ليس من الباب الذي العلم به من كمال العقل، فكمال العقل هو العلم بجمل الأعيان، وتأسيسًا على ذلك لا يمكن معرفة ما كلفه الله إلا من قبله - سبحانه - بخطابه أو بخطاب رسله، وفي الحالتين لا بدّ من عَلَم يظهر لنتمكن من معرفته.

ويقرر القاضي أن الله قادر على أن يعرفنا ذلك باضطرار، لكنه في هذه الحالة يزول التكليف، وإذا لم يجب ذلك عنده تعالى، فكذلك القول فيما تقدم(1).

المجموعة الثانية: وتتعلق بطعون البراهمة في الشرائع لعدم بيان ماهية المصالح فيها، كما يقولون:

1- تزعم البراهمة أنه إذا كان الله كلف الصلاة والصيام وغيرهما في أوقات معينة لمصلحة، لوجب أن يدلنا على هذه المصلحة في هذه الأوقات دون سواها، وإذا انتفى ذلك فيجب الجزم بأن وجه المصلحة حالّ فيها في كل الأوقات، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من أن يتعبد بهما في كل وقت ولانتفاء ذلك ثبت بطلان كونها مصلحة(2).

ويذكر القاضي أن مرادهم من ذلك هو أنه يجب على الله تعالى أن يعرف عباده فيما كلفهم به وجه المصلحة فيه على التفصيل (فإذا ثبت فساد ذلك بطل ما أوردوه)(3).

فيبدأ بإثبات أن الذي يجب في باب ما يكلفنا الله إياه، أن يعرفنا وجه كونه واجبًا أو قبيحًا، والعلم بوجه وجوبه جملة يقوم مقام العلم بوجه وجوبه تفصيلاً، وإذا كان لا يجب على الله تعالى أن يعرفنا وجه المصلحة فيما يفعله من الآلام والمصائب وما شاكل ذلك على التفصيل، بل العلم بأن ذلك مصلحة يكفي ويغني، فالأمر كذلك فيما نتعبد به من صلاة أو صيام(4).

وعلى الجملة فلو كان الأمر كما قالوه "لوجب إذا توعد تعالى بالعقاب على ترك الواجب من حيث علم أن ذلك مصلحة أن يبين تفصيل العقاب حتى يعلم قدره وعدده،

=

والاستدلال، وهذا جائز لأن أفعال الله تعالى تأتي لا لعلة" الفصل 69/1.

(1) انظر: المغني 140/15، وانظر: نفسه 25/15.

(2) انظر: المغني 128/15.

(3) السابق: نفس الصفحة.

(4) انظر: السابق نفس الصفحة.

فـــإذا لم يجب ذلك، لأن الردع والزجر يقع العلم بهما على طريق الجملة فكذلك القول فيما ذكرناه"[1].

2- وهـــذه الـــشبهة تـــرتبط بسابقتها فإنهم قالوا: إذا كانت الصلاة والصيام قد أوجـــبهما الله في أوقات مخصوصة لعلمه أنها مصلحة في هذه الأوقات دون غيرها، فهذا يقتـــضي أن تكون في غير أوقاتها ليست فيها مصلحة، ولو كان الأمر كذلك لقبحت في أوقاتها لكونها مشقة ولا مصلحة فيها، فإذا بطل ذلك، بقولكم: إنه يحسن التنفل في غير أوقـــات الـــصلاة والـــصيام، فقد بطل ما قلتموه، وإن تركتم هذا القول لزمكم التسليم بوجوب التنفل في كل الأوقات وفي ذلك بطلان القول بالفرض والنفل[2].

ويـــرد القاضي على ذلك بأن الصلاة لو كانت مصلحة في وقت قبل دخول وقتها، لكان لا بدّ من أن يوجبها الله في هذا الوقت، كما أوجبها عند دخول وقتها، لأن علة الإيجاب لا يجـــوز أن تحـــصل في الحالين، وعلى ذلك فإن كان في الصلاة مصلحة على أي وجه من الوجـــوه لم تكن قبيحة، وإن لم يكن فيها مصلحة على أي وجه من الوجوه فإنها تقبح، وعلى هذا الوجه – كون الصلاة مصلحة في وقت دون وقت – رتب الله تعالى الصلوات، ففيها فرض وفيها نفل، وفيها ما يقبح إيقاعه في الأوقات المنهي عنها لأنه لو فعلها في هذه الأوقات فقد تكـــون قبيحة لفقد المصلحة فيها، أو لكونها من باب المفسدة حتى تجري مجرى شرب الخمر، وذلك بمنزلة من أدى الصلاة بلا طهارة متعمدًا، فقد فعل بذلك مفسدة[3].

ويـــبين أن الوجه الذي لأجله تكون النافلة مصلحة، هو كونها مسهلة للواجبات، فكأنه إذا مَرَن على فعلها واعتادها، يكون إقدامه على الواجب أسهل وعن النفار من فعله أبعـــد، وقد ورد ذلك في الشرع في قوله ﷺ :«**مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلـــغ عشر سنين فاضربوه عليها**»[4] فأمر الصبي بها في حال وضربه على فعلها في حـــال حتى يعتادها، فإذا كان ذلك يؤثر في الصبي قبل تكليفه (فبأن تؤثر فيه النوافل على هذا الحد في حال تكليفه أقرب)[5].

---

(1) المغني 129/15.

(2) انظر: السابق 132/15.

(3) انظر: السابق 133/15.

(4) رواه أبو داود في باب "متى يؤمر الغلام بالصلاة"، والترمذي باب "المواقيت".

(5) المغني 134/15.

3- قالت البراهمة: إذا سلمنا بأن الشرائع يحسن من الله تكليفها للمصالح، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أكثر مما كلفه، لأن العقليات محصورة والسمعيات كذلك من جهة كـــونها مصالح، ولا فرق بين أن تقول: إنه لا يحسن منه تكليف الزيادة وبين أن نقول إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك، وفي فساد ذلك فساد بعثة الرسل(1).

ويناقش القاضي دليلهم الذي بنوا عليه هذه العلة، فيرى أن العقليات، وإن كانت محـــصورة بالصفة، فهي غير محصورة بالعدد، لأنه قد تجب عند أسباب – تكثر وتقل – فتزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها، أما التكليف السمعي فقد تقع فيه الزيادة لأسباب توجب ذلـــك مثل: الكفارات والحقوق وقضاء العبادة إلى غير ذلك، أما النفل فليس بمحصور، وإن كـــان قـــد اختص بالأوقات، وذلك ينقض ما سألت عنه البراهمة، من أنه لا تحسن الزيادة فيه(2).

أما الزيادة التي لا يكون فيها مصلحة، فلا توجب أن لا يكون تعالى قادرًا عليها لأنـــنا ننفي ذلك عن القديم، بل يصح أن يكلف هذه الزيادة، ولو حسن ذلك لكان الله تعالى سيفعله، ولأن بعثة الله للرسل تكون للمصلحة فلا بدّ أن يفعل ما هو أوكد في كونه مصالح للمكلف(3).

المجمـــوعة الثالـــثة: وهي تتصل بالرسل أنفسهم، وحالهم، وعددهم، وحياتهم، ودلائل بعثتهم:

1- اعـــتلت البراهمة بأنه لو حسنت البعثة على قولكم لوجب فيمن يبعثه الله أن يبقـــيه حـــتى يؤدي الرسالة، ومتى علم الرسول أنه سيبقى لهذا – لا محالة – أغراه ذلك بالمعـــصية على أي وجه من وجوه الإغراء وأسبابه، وذلك يوجب أن لا تنفك بعثته من قبيح(4).

وقـــد رد القاضي على هذا الاعتلال بأن علم الرسول بهذا الإبقاء يكون إغراءً له على فعل المعاصي إذا علم أنه سيتوب لا محالة، ولما لم يعلم الرسول به – وهكذا كانت أحـــوال الأنبياء عليهم السلام – فإن الإغراء لا يقع، ولا يمتنع – في رأى القاضي – أن

(1) انظر: المغني 137/15 .
(2) انظر: السابق 138/15.
(3) انظر: السابق 138/15-139.
(4) انظر: السابق 142/15.

يكون الله تعالى يعلم من حال من يصطفيه للرسالة أن هذا الإعلام بالتبقية لا يكون إغراءً له بالمعاصي، بل يكون باعثًا له على الزيادة من الطاعات والعبادات[1].

2- قالوا: لو وجبت البعثة لتعريف المصالح ولو وجب أن المكلفين يقومون بما كلفوا به بطريق البعثة لصح القول ببعثة كافر أو فاسق أو من يختص بصفة تنفر أهل العقول منه وفي ذلك مفسدة[2].

ويرد القاضي على هذه الشبهة بأن الله تعالى لو علم من حال بعض المكلفين أنه لا يصلح إلا بما يعرفه من جهة هذا الرسول فإنه لا يكلفه أصلاً، لأن في تكليفه انتفاءً للطف وتكون المفسدة، وهذا يتعارض مع الحكمة، وإن خلو التكليف من المصلحة واللطف لا يحسن – بل يقبح – كما سبق ذكره، ثم إن من هذه حاله – من الرسل – لا يحسن من الله تعالى أن يبعثه رسولاً[3].

3- تدعي البراهمة أنه إذا وجبت البعثة ليعرف المكلّف مصالحه، وإذا تقرر في العقول أنه يصح إرسال الله تعالى إلى المكلف الواحد عددًا كثيرًا من الرسل فلا بدّ من وجوب ذلك ويلزم مثله في سائر المكلفين، وذلك يؤدي إلى كثرة المعجزات وخروجها عن أن تكون معجزة، وذلك ينقض البعثة[4].

وفي الحقيقة إن قول البراهمة هذا واهٍ ضعيف، وقد تنبه القاضي لذلك فلم يطل في الرد عليه وقرر أن هذا الاعتراض يقدح في بعثة دون بعثة، وليس هذا ما تقوله البراهمة، ولا يمنع القاضي أن تكثر الرسل وإن لم تكثر المعجزات، لأن الواحد منها قد يكون دلالة وعَلَمًا للجماعة، ولا يسلم لهم أن كثرة المعجزات تؤدي إلى انتفاء وجه الإعجاز فيها، فكيف تصير المعجزات – مهما كثرت – عادة وهي لا بدّ أن تكون ناقضة لتلك العادة[5].

---

(1) انظر: المغني 144/15.

(2) انظر: السابق 141/15.

(3) انظر: السابق 141/15، ويذكر القاضي أن البعثة لكونها لطفًا للمكلفين فلا بدّ أن تكون على أبلغ الوجوه، كما لا بدّ أن يكون المرسل منزهًا عن المنفرات جملة – كبيرة كانت أو صغيرة – ولا بدّ أن يجنبه الله تعالى كل ما ينفر عن القبول منه، ولو كان غير ذلك لم يقع القبول منه ويستدل القاضي – في ذلك – بقوله تعالى:﴿ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: 159] راجع: شرح الأصول الخمسة، ص573.

(4) انظر: المغني 145/15.

(5) انظر: السابق نفس الصفحة.

4- اعتلت البراهمة بأن البعثة لو وجبت لنعرف المصالح بها، وبعث الله إلينا رسولاً فلا بدّ أن يظهر عليه عَلَمًا معجزًا دالاً على نبوته لنعرف الفرق بينه وبين المتنبئ، ولا يمكننا التمييز بين المعجز والحيلة بأي وجه، فما من معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الحيل والشعوذة وخفة اليد وما جرى مجرى ذلك، فيجب أن لا يقبل قولهم، ويعتمد على العقول(1).

بدأ القاضي في نقضه لهذه الشبهة بذكر مقدمة ضرورية وهي أنه لا يقع تصديقنا لكل من ادّعى النبوة، بل لا بدّ أن يكون مع مدعي النبوة فعل معجز دال على صدقه فيما ادعاه. ولا بدّ أن يكون لهذا الفعل المعجز أوصاف وشرائط تدل على صدق من جاء به، ومنها:(2).

أ. أن يكون من جهة الله تعالى، كقلب العصا حية، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، والقرآن الكريم، وما شاكل ذلك.

ب. أن يكون هذا الفعل واقعًا عقيب دعوى المدعي للنبوة، لأنه لو تقدم عن الدعوى لم تتعلق به(3)، وكذلك لو تراخى عنها لم يتعلق بها إلا إذا ثبت صدق المدعي للنبوة بمعجز عقيب دعواه، وتأخر عن دعواه النبوة معجز آخر فإنه يجوز، ويمثل القاضي لذلك بإخبار الرسول ﷺ عن الغيوب(4)، فهذه أعلام معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ مع تأخرها عن دعواه.

ج. أن يكون مطابقًا لدعواه، فإذا ادّعى معجزًا ما فلا بدّ أن يتحقق نفس هذا المعجز ولا يتحقق معجز سواه.

د. أن يكون هذا الفعل ناقضًا للعادة من بين ظهرانيه، فإذا انتفى ذلك لا يدل على صدقه أصلاً، فإذا ادعى أحدنا النبوة، وجعل معجزته طلوع الشمس من المشرق وغروبها من المغرب لم تصح دعواه ويصير كاذبًا، وبالعكس لو جعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها من المشرق وفعل، فإنه يدل

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص564، والمختصر في أصول الدين 235/1، والمغني 145/15، وقارن: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص66-67.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة ص569-571، والمختصر في أصول الدين 237/1.

(3) وبذلك يخالف القاضي شيخه أبا القاسم البلخي لأنه جوّز تقدم المعجز على الدعوى. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص 569.

(4) سيأتي الحديث عن الإخبار بالغيوب ووجه دلالتها على نبوته ﷺ في الفصل الذي يعالج جهود القاضي في تثبيت دلائل النبوة.

على صدقه[1].

فإن كان المعجز بهذه الأوصاف والشرائط دل على صدق المدعي للنبوة، وبذلك يظهر الفرق بين المعجز وبين الشعوذة والحيلة، فإذا كان المعجز من قبله تعالى فليس كذلك الحيلة، وإذا كان المعجز ناقضًا للعادة خارقًا لها فليس ذلك مما يتوصل إليه بخفة اليد، هذا مع أن الحيلة يمكن أن تتعلم ويقع فيها الاشتراك، وتفتقر إلى آلات وأدوات، لو فقدت واحدة منها لم تنفذ، وكل ذلك منتفٍ في المعجز وعليه يبطل اعتراض البراهمة[2].

ومع أن ذلك كافٍ في إبطال اعتراضهم هذا فإن القاضي يذكر أن أقوى رد يمكن ذكره لبيان وإثبات عوار علتهم هو أن المشعوذ والمحتال ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته، ولا له بها دراية ومعرفة،، وليس هذا حال المعجز، فقد جعل الله – سبحانه – معجزة موسى قلب العصا حية لما كان الغالب على قومه السحر، كما جعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص لما كان الغالب على قومه الطب، وجعل معجزة نبينا ﷺ القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان، وفي بيان ذلك كله إبطال ما ذهبت إليه البراهمة[3].

وبذلك ينتهي رد القاضي على البراهمة فيما يتصل بنكرانهم للنبوات وتتبعه لشبهاتهم والجواب عليها، وبرجوعنا إلى الكتب التي أوردت بعض هذه الشبهات مثل كتاب التمهيد للباقلاني، والفصل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني، وتلبيس إبليس لابن الجوزي وغيرهم، تبين أن القاضي عبد الجبار كان من أكثر العلماء المسلمين، إطالة وتفصيلاً في عرض شبهات البراهمة ومناقشتها وتفنيدها.

---

(1) انظر: المغني 202/15، وقارن: النبوات، للإمام ابن تيمية ص107 نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة ص572.

(3) انظر: السابق: نفس الصفحة، وقارن: المغني 259/15-269، 304-316 فقد شرح في هذه المواضع هذه المسألة بتفصيل أكثر.

مقارنة منهجية بين القاضي والبيروني(1)

ما دمنا تحدثنا عن البراهمية "الهندوسية"، وتناولنا جهود القاضي ومنهجه في دراسة هذه الديانة، فلا بدّ من الحديث عن جهود العالم الإسلامي الكبير أبي الريحان البيروني، الذي ترك لنا تراثًا ضخمًا في سائر العلوم بعامة وعلم مقارنة الأديان خاصة، وإن كان قد ظهر تفرده وريادته فيما يتصل بدراسة الهند وأديانها، والحقيقة أن البيروني هو رائد دراسة آراء الهند ومعتقداتها في الفكر الإنساني، وليس الفكر الإسلامي فحسب، فلم يسجل لنا التاريخ، أن أحدًا من مفكري الأديان وعلمائها قد سبقه فصنع صنيعه، وبذل جهده وأبلى بلاءه في هذا المجال. ولولا دراسات البيروني، لافتقد الفكر الإسلامي والإنساني كثيرًا من المعرفة العلمية الدقيقة "للهندوسية" ومعتقدات الهند، وليس أدل على ذلك من أن كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" يدرس في بعض جامعات الغرب.

لقد تناوله علماء المشرق والمغرب فيلسوفًا ومؤرخًا وفلكيًا وصيدليًا ولغويًا

---

(1) هو محمد بن أحمد أبو الريحان الخوارزمي المكنّى البيروني، ولد سنة 362هـ في إحدى قرى مدينة "كاث" عاصمة دولة خوارزم، وهي الآن بلدة تابعة لجمهورية أوزبكستان السوفيتية، وقد أطلق عليها مدينة "البيروني" تخليدًا له، وهو فيلسوف رياضي، مؤرخ، عالم بالأديان ومتخصص في الهند وأديانها، وشهرته تغني عن الإطناب في الحديث عنه، قال عنه "إدوارد سخاو" محقق كتابه "تحقيق ما للهند"إن البيروني أعظم عقلية عرفها التاريخ"، احتفلت المؤسسات والهيئات العلمية في العالم بذكراه ونشرت إنتاجه العلمي العظيم، وترجمته إلى عديد من اللغات، وأطلقت أوزبكستان اسمه على جامعة من أكبر جامعاتها، وقد تنازعت البيروني كثير من الدول والبلاد، كل تنسبه إليها، فقد نسبه الهنود إليهم، وطبعوا كثيرًا من مؤلفاته واحتفوا بذكراه، ونسبه الروس إليهم كمواطن سوفييتي حيث مولده في إقليم "التركستان" التابع لها، وتنازعته إيران بوصفه فارسي الأصل والجنسية، وقد كثرت رحلات الرجل العلمية، ومكث مدة طويلة في جنوب شرق آسيا، وخصوصًا الهند، كان يدرس بدأب ولم يعرف الكلل والضعف حتى أثناء رحلاته الشاقة فترك تراثًا عظيم الفائدة والأهمية في مختلف فروع العلم المتعددة: في الفلسفة والتاريخ والفلك والصيدلة والأديان وسائر العلوم، ومن مؤلفاته فيما يخصنا في هذا المقام كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة" و"الآثار الباقية عن القرون الخالية"، اختلف في تاريخ وفاته، وأكثرهم يتفق على أنه توفي عام 440هـ.. للتوسع في معرفة تفاصيل حياة الرجل ورحلاته وجهوده في العلوم. انظر: ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب 160/1، وياقوت: معجم الأدباء 182/17، السيوطي: "بغية الدعاة" طبع دار المعرفة بيروت ص20، وبروكلمان في دائرة المعارف الإسلامية، مادة "البيروني"، والأعلام للزركلي 314/5، ود. بركات مراد: "البيروني.. فيلسوفًا" نشر القاهرة 1988، ص5-17.

وشـــاعرًا وأديـــبًا وشيخ المتخصصين في أديان الهند، وأقاموا ندوات ومؤتمرات لدراسة جهـــوده وإسهاماته في مختلف العلوم، فقد عقد مؤتمر عنه في كلكتا Calcutta بالهند عام 1951م وشـــارك فيه كثير من علماء الغرب والشرق وصدر عنه مجلد تذكاري، كما عقد مؤتمر – أيضًا – في كراتشي بالباكستان عام 1973م وأصدر المؤتمر مجلدًا تذكاريًا[1] عنه يـــضم عديدًا من الأبحاث والمقالات أسهم فيها كثير من العلماء، مسلمين ومستشرقين، منهم المستشرق الإنجليزي Montgomery Watt.

ومـــما يؤســـف له أن مكتباتنا تخلو من عمل علمي أكاديمي يدرس جهوده في مقارنة الأديان عمومًا، وأديان الهند على وجه الخصوص، مع أن مؤلفاته في ذلك منشورة منذ زمن بعيد، فقد كان تركيز باحثينا كله على الجوانب الأخرى السابقة، فيما عدا حقل الأديـــان[2]، ونظـــرًا لـــذلك فإننا سنتحدث عن هذا الجانب بما يسمح به موضوع هذا البحث.

أولاً: دوافعه لتصنيف كتابه عن الهند

كان وراء تأليف البيروني لهذا الكتاب دافعان أساسيان:

الأول: الدافع العلمي.

الثاني: الدافع الديني.

الدافـــع العلمـــي: رأى الـــبيروني أن الفكر الإسلامي يفتقر إلى كتاب عن الهند وأديانهـــا يتـــسم بالدقة والوضوح والعمق والتفصيل، فشجعه ذلك إلى وضع مؤلف بهذه الـــصفة، والحقـــيقة أنـــه صرح بذلك بعد أن قام بتقييم نقدي لكتب الديانات في الفكر الإســـلامي، فرأى أن ما عمل في الآراء والديانات يفتقر إلى الدقة العلمية، فكثير منها – كمـــا يـــرى – يتسم بالتكرار والتشابه فيما بينها، ورأى أن أكثر ما هو مسطور في هذه الكـــتب هـــو منحول، وبعضها منقول عن البعض الآخر، والمادة العلمية في هذه الكتب مخلـــوطة غير مهذبة، ووصف بعض أصحاب هذه الكتابات بعدم الموضوعية، فقد سيطر على بعضهم – كما يقول – الميل والهوى والمداهنة[3].

ثم بـــين الأسباب وراء عدم الدقة والتحري في ذلك، منها: مدح الذات والجنس

---

(1) وقد وفقنا في الحصول على نسخة من هذا المجلد واعتمدنا عليها كثيرًا في هذه الصفحات.

(2) انظر: علماء المسلمين وقضية المنهج، ص30، مرجع سابق.

(3) تحقيق ما للهند ص4.

فقــد يكتب الكاتب عن أمر كذب، يروم من ورائه تعظيم نفسه وجنسه وآراء مخالفيه، ومنها المحبة والغلبة، فربما دعا الكاتب عن الإخبار بما ليس واقعًا في طبقة يحبهم ويتقرب إليهم، ومنها الجهل والتقليد الذي يجعل صاحبه ناقلاً مقلدًا لغيره في كتاباته ولا تظهر فيه العبقرية الذاتية[1]، ولا يختلف في ذلك من يكتب في ديانة مخالفة أو من يكتب في فرقة من فــرق ديانــة يدين بها، ويضرب البيروني مثلاً لذلك بمن أوّل قول المعتزلة "إن الله عالم بذاته" بأنهم يقولون: إن الله لا علم له، وأنهم ينسبونه إلى الجهل، سبحانه.

وقــد اســتقبح ذلك التحامل على المعتزلة أستاذه أبو سهل عبد المنعم بن علي التفليسي[2] فبين التلميذ – البيروني- أن تلك طريقة قلما يخلو منها من يقصد الحكاية عن المخالفين له في الديانة، والخصوم الذين يجمعهم دين واحد[3].

وبعــد هذا العرض النقدي لكتب الملل والنحل يذكر البيروني أنه لم يجد من بين أصحاب هذه المؤلفات من قص الحكاية والتأريخ المجرد للملل بغير ميل أو مداهنة –على حــد تعبيره – سوى أبي العباس الإيرانشهري[4] الذي وضع مؤلفًا أحسن فيه حكايته عن الــيهود والنصارى وكتبهم المقدسة وعن المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة، ومع ثناء البيروني على هذا الجانب من كتاب الإيرانشهري، إلا أنه ينقد دراسته لفرق الهند وأديانهــا، فبعــضها– كما يذكر البيروني – منقول عن كتاب سابق غير جدير في بابه، والــبعض الآخر كأنه مسموع من عوام أهل الهند، فلا يمكن الاعتماد عليه، فيما يتصل بدراسة آراء أهل الهند ودياناتها[5].

لقــد تــبين من ذلك شعور البيروني بأن من واجبه العلمي – وحال كتب الملل والمذاهب كما سبق– أن يضع كتابًا يكون حجة في بابه، وخصوصًا في أديان الهند، التي لم يجد كتابًا عنها جديرًا بالاعتبار.

وإن كــنا نوافــق البيروني على ما ذكره من أن هناك نقصًا شديدًا في دراسة ما يختص بالهند ومعتقداتها في الفكر الإسلامي، إلا أن لنا تحفظًا كبيرًا في تقييمه للكتب التي

---

(1) تحقيق ما للهند ص2.

(2) لم أعثر له على ترجمة، بيد أن البيروني ذكره في أكثر من موضع على أنه أستاذه وشيخه.

(3) تحقيق ما للهند ص4.

(4) لم أعثر له على ترجمة، وكتابه الذي أشار إليه البيروني، هو في حكم المفقود حتى الآن، فيما أعلم.

(5) تحقيق ما للهند، ص4-5.

صنفها المسلمون في المذاهب والملل سوى أديان الهند، وأمر ذلك – في التراث الإسلامي – غير خافٍ على أحد.

الدافع الديني:

صرح البيروني أن شيخه أبا سهل التفليسي اقترح عليه فكرة كتابة مصنف عن الهند وأديانها، ليساعد أولئك المسلمين الذين يتطلعون إلى مناقشة القضايا الدينية للهندوس، ومجادلتهم فيها، أو الذين يرومون مخالطتهم والاحتكاك الفكري والثقافي بهم، والحقيقة لقد كان التفليسي بعيد النظر، شاعراً بحاجة الباحثين المسلمين إلى معلومات وبيانات دقيقة وموثقة وتحليلية عن أديان الهند، فاقترح على صديقه وتلميذه البيروني وضع هذا الكتاب، ولقد استشعر البيروني هذا الواجب الديني والعلمي والحضاري، فقام بتصنيفه وإعداده[1].

ثانيًا: منهج البيروني في دراسة الأديان:

لم يكن صعبًا أن نقف على الأسس التي بنى عليها البيروني منهجه في دراسته للأديان، وخصوصًا في دراسة أديان الهند، فقد ذكر هو جانبًا منها في مقدمة "تحقيق ما للهند"، وبعضها يمكن استنباطه من مادة الكتاب.

فعندما طلب شيخه التفليسي منه وضع هذا الكتاب قال البيروني:"**ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرج عن حكاية كلامه، وإن باين الحق، واستفظع سماعه عند أهله، فهو اعتقاده وهو أبصر به**"[2]. فحدد البيروني أنه أخذ على نفسه الالتزام بالدقة، وذكر الحقائق بدون تزييف أو تغيير، كما حدد التزامه باستيفاء أقوال خصومه، حتى وإن ناقضت الحق وباينته.

درس البيروني أديان الهند بمنهج وصفي تحليلي نقدي مقارن، اعتمد فيه على

---

(1) انظر: تحقيق ما للهند، ص5، وقارن:

ABURAIHAN Muhammad ibn Ahmad Albiruni, p. 154. G. Allana: Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress Held in Pakistan. November 2. th, thru, December 12–1973 ; Printed in Pakistan 1979.

وهذا الكتاب هو أعمال المؤتمر الدولي الذي عقد في باكستان من 26 نوفمبر وحتى 12 ديسمبر عام 1973م، وقد نظم هذا المؤتمر وزارة التعليم الباكستانية بالتعاون مع منظمة اليونسكو، ومؤسسة Hamdard الوطنية الباكستانية، ونشر المجلد، سنة 1979م بباكستان.

(2) تحقيق ما للهند، ص5.

الحكايـــة والوصـــف والتحليل للآراء والمعتقدات الهندية، ثم المقارنة بينها وبين الأفكار والمعـــتقدات اليونانية والعربية، وكذلك اليهودية والمسيحية والفارسية، بعد ذلك تناول بالنقد ما يتراءى له أنه يتطلب النقد، وأحيانًا التهكم، خصوصًا الأساطير والخرافات، التي يحكيها عن الهنود.

وقـــد ركـــز على هذه الجوانب ولم يعن بالحجاج أو الجدل وتفنيد آراء الخصوم والـــرد، مثلما نجد ذلك عند القاضي عبد الجبار واضحًا وأساسيًا، يقول:"وليس الكتاب (تحقيق ما للهند) كتاب حجاج وجدل حتى أستعمل فيه إيراد حجج الخصوم، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه"[1].

ويقـــول: ".. أنا في أكثر ما أورده من جهتهم (الهنادكة) حاكٍ غير منتقد، إلا عن ضرورة ظاهرة"[2].

يقول G. Allana : إن البيروني صنف كتابه عن مذهب الهندوس ولم يكن منحازًا أو متعصبًا واستشعر واجبه كمسلم في اقتباس نصوصهم كاملة، ولم يكن كتابه هذا كتابًا جدلـــيًا، بـــل هو تسجيل تاريخي للحقائق، وضع فيه أمام القارئ نظريات الهندوس كما هي، وقارن بينها وبين نظريات متشابهة، سواء عند الإغريق أو المسلمين أو الفارسيين[3].

وقد تأسس منهجه أيضًا على الرجوع إلى المصادر الأصلية والمشاهدة والملاحظة الذاتـــية وليس الكتب المنقولة أو المعتمدة على أقوال عوام الهنود، وقد عرفنا فيما سبق كـــيف عاب على الإيرانشهري – في جزء من كتابه – اعتماده على النقل والسماع من عامة الهند.

ونـــص على أنه بذل جهدًا فائقًا في الرجوع إلى تلك المصادر الأصلية، كما أنه تكلـــف كـــثيرًا مـــن الـــوقت والمال في ذلك؛ "غير شحيح في جمع كتبهم من المظان، واستحضار من يهتدي لها من المكامن"[4]، وقد صرح بأنه كان محظوظًا في تهيئة الظروف لـــه بالسفر إلى الهند ومكثه مدة طويلة هناك وإجراء مناقشات لموضوعات متعددة – لها أهميـــتها – مع علماء الهندوس في هذا الوقت من الزمان، والاطلاع على عديد من كتبهم

(1) تحقيق ما للهند، ص5.

(2) تحقيق ما للهند، ص19.

(3) انظر: Abu raihan Muhammad Ibn Ahmad Al Biruni, P, 154 ضمن المجلد التذكاري.

(4) تحقيق ما للهند، ص18.

لـــيعمق دراساته وأبحاثه في حقول عديدة من الدراسات الهندية، واعترف بفضل الله عليه في تهيئة تلك الفرص التي لم تتح لطالب من طلاب العلم غيره، لدراسة هذا الموضوع[1].

يقـــول محمـــد وارث مير[2] – بجامعة البنجاب بباكستان –: إن من أهم أسس منهج البيروني في دراسة أديان الهند، هو الاعتماد على المصادر الأصلية وليس الثانوية أو مـــا تـــسمى Second hand information، كمـــا أن الاعتماد على المشاهدة والملاحظة الشخصية التامة، كان له دوره في إخراج كتابه عن الهند بهذه القيمة العلمية الكبيرة.

كما قام منهجه في كتابه عن الهند على دراسة الحقائق، دراسة مباشرة بموضوعية ونـــزاهة، بعيدًا عن الابتسار وليّ المعلومات والحقائق لغرض في النفس، وهذه النقطة هي الـــتي نقدها عند إيراد رأيه فيما كتب عن الأديان والمذاهب[3]. ولقد أبان البحث العلمي الحديث ما للبيروني من تحرٍ للحق وإخلاص للعلم وإصابة فيما وصف[4].

ومـــن أهـــم ما يتسم به منهج البيروني هو "الأمانة العلمية" في قضايا الدراسة، فـــنلاحظ أنه عندما يكون بصدد الحديث عن موضوع ولم تكن لديه معلومات ومصادر وافـــية وأصيلة، فإنه لا يلجأ إلى التخمين والشك أو الافتراض، بل يعلن لقارئه عن ذلك بكل صراحة وشجاعة، فمثلاً عند دراسته "للشمنية"[5] والحديث عن أساطيرها وخرافاتها يقـــول: "ولأني لم أجـــد كـــتابًا للشمنية (التركيز على المصادر الأصلية) ولا أحدًا منهم (المعايـــنة والمـــشاهدة) أستـــشف من عنده ما هم عليه فإني إذا حكيت عنهم فبوساطة

---

(1) السابق: ص18، وانظر G. Allana ص155.

(2) انظـــر: مقالـــته Albirumi's Research Methodology' P. 227 ضمن المجلد التذكاري عن البيروني، وقارن: تحقيق ما للهند من مقولة، ص15.

(3) انظر: Ibid ; P. 227.

(4) انظر: ضحى الإسلام لأحمد أمين 236/1.

(5) وتـــنطق "السمنية" ويرى ابن النديم أنها ديانة منسوبة إلى "سمني" وهم – كما يرى – أسخى أهل الأرض ولهـــم نبي يسمونه "بواداسف" ويرون أن قول "لا" من فعل الشيطان، ويرى البعض أنها نـــسبة إلى "سومنات" وهو اسم صنم كان بالهند أحرقه السلطان محمود ابن سبكتكين، والسمنية مـــن أديان شمالي أوروبا وآسيا، انتشرت في العراق وخراسان وهي تؤمن بتناسخ الأرواح، وقد عُـــرفت هـــذه الديانـــة بين المسلمين وقد ناقشهم علماء الإسلام كثيرًا في كتب التوحيد وعلم الكلام، ويرى البعض أن المراد بالشمنية في الهند هو الديانة "البوذية" إحدى أديان الهند الكبرى في وقتـــنا هـــذا. انظر: الفهرست ص484، وأحمد أمين ضحى الإسلام 241/1-242، ود. دين محمد: علماء المسلمين وقضية المنهج، ص34.

"الإيرانشهري" وإن كنت أظن أن حكايته غير محصلة أو عن غير محصل"[1].

وتتجلـــى أمانته العلمية وموضوعيته – كما يرى G. Allana ونرى معه – في أن الهـــندوس بالـــرغم من أنهم كانوا يعدونه شخصًا منبوذًا ويرونه بعين الكراهية لأنه كان صـــديقًا ورفيقًا وقنصلاً للسلطان محمود الغزنوي[2] وبالرغم من نظرتهم العنصرية إلى من سواهم، بالرغم من ذلك فقد سجل بأمانة بالغة ما رآه بالهند من آراء ومعتقدات وحقائق ووقائع ولم يظهر أية عداوة أو تحامل على الهنود وديانتهم[3].

وفـــيما يتصل بدراسة البيروني لليهودية والنصرانية في كتابه "الآثار الباقية" يقارن George A. Saliba – الأستاذ بجامعة كاليفورنيا – بين Chronology أو تقويم المناسبات والأعياد والأحداث المهمة في اليهودية والنصرانية الذي كتبه القس السرياني Bar Shinaya وبـــين مـــا كتـــبه البيروني في كتابه السابق، وبعد التحليل، انتهى Saliba إلى أن البيروني لم يـــستفد مـــن كتاب القس السرياني هذا، وقرر أن كتاب البيروني فريد في بابه في تلك الفترة، حيث إنه يتعامل مع قضايا مقارنة الأديان بغاية الموضوعية والريادة والأستاذية[4].

وفـــيما يتعلق بمنهج البيروني في دراسة الأديان عمومًا يرى Saliba أن آثاره تعد عمـــلاً علمـــيًا بـــالمعنى الحديث لمصطلح علم مقارنة الأديان، إذ إنه حاول دراسة آثار الماضي، وتقديم الحقائق ثم تقييمها، وعندما تكون هذه الحقائق متعارضة، والعقائد الدينية متناقـــضة، ولا يمكن توفيق القضايا تاريخيًا، فإنه يتجنب الإدلاء بأحكام أو إقحام نفسه برأي قد يكون ضعيفًا أو خاطئًا.

أما عن المنهج المقارن الذي نهجه البيروني فيقرر Montgomery Watt أن ما جعل البيروني يدرس الأديان بمنهج مقارن سديد، هو ذلك الجو المشبع بالحوار والجدل الخصب بين المسلمين وغيرهم من أتباع الأديان الأخرى والذي عاشه البيروني، فترة طويلة[5].

ولقـــد أثـــنى Watt على حرص البيروني الشديد على الانحياز إلى المنهج العلمي

---

(1) تحقيق ما للهند، ص206، وقارن: نفسه ص276.

(2) انظـــر: فـــتوح الـــسلطان محمود في بلاد الهند، ونشر الدعوة الإسلامية بينهم في: تاريخ الإسلام السياسي والديني د. حسن إبراهيم، 3/189-196.

(3) انظر: Abu raihan Muhammad Ibn Ahmed Albiruni, P, 154

(4) انظر: مقالة Biruni and Bar Shinaya: Saliba ص251 ضمن المجلد التذكاري عن البيروني.

(5) انظر مقالة Albirni and the study of Non- Islamic Religions (Watt) ; P. 415 في نفس المجلد التذكاري.

المقارن والالتزام بمقتضياته التزامًا صارمًا في دراسة الأديان(1).

ومن جانب آخر لقد كان البيروني رائدًا مبرزًا في الفكر الإسلامي لاستخدامه المنهج الاجتماعي الأنثروبولوجي Anthropology – الذي يقوم على دراسة الجماعات البشرية من حيث عاداتها وتقاليدها وأعيادها ومناسباتها ومواسمها والتنظيمات الاجتماعية إلى غير ذلك – في وصف الأديان ودراستها وهذا ما جعل Saliba يشيد به فيقول: إن البيروني قد أعطى قارئه تقريرًا كاملاً وصورة واضحة للممارسات الدينية التي تنتمي إلى مختلف الديانات التي درسها وفي ذلك خدمة جليلة لعلم الأنثروبولوجيا وتوظيف مبكر له في دراسة الأديان، وقد تنبه البيروني إلى أهمية ذلك المنهج فمارسه واعتمد عليه(2). ولقد عد بعض الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين(3) أبا الريحان البيروني، أول عالم أنثروبولوجي مسلم.

ولدقة منهج البيروني وأمانته العلمية وموضوعيته واعتماده على المراجع الأصلية، نقل عنه عديد من العلماء المسلمين وغير المسلمين، واعتمدوا عليه في كتاباتهم عن الملل والأديان(4).

ثالثًا: وجوه ريادته

يمكن الحديث عن أهم ما تميز به البيروني عن غيره في دراساته عن الهند وأديانها وبيان وجوه ريادته في ذلك، في النقاط الآتية:

---

(1) Ibid, p.415 t ويحسن بنا أن ننقل عبارته.. يقول He was alive to the fact that staments about a religion would be open to the criticism of its adherents, and insisted that a scholar must be alive to the reauire ments of stricly scientific method"

(2) Biruni and Barshinaya ; P. 251 نقلاً عن: علماء المسلمين وقضية المنهج د. دين محمد ص 33.

(3) Akbar A, Ahmed ; Discoreing Islam, London, 1988 P,11.

(4) انظر: كتاب "بيان الأديان" لأبي المعالي محمد الحسيني العلوي ألفه عام 485هـ ص8-9، 19-20 فلقد أخذ عن البيروني – في هذه المواضع – في حديثه عن الهند وأديانها رغم معاصرته له، والمعاصرة حجاب كما يقال، والكتاب باللغة الفارسية، وهو منشور في طهران عام 1312هـ بتصحيح عباس إقبال، ونقله إلى العربية د. يحيى الخشاب، ونُشر بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة مجلد 19، ج1، مايو 1957م، وانظر كذلك G. Allana ; P 156 فقد ذكر أن كثيرًا من العلماء المسلمين والمسيحيين – على حد سواء – الذين أتوا بعد البيروني، نقلوا عن كتابه "تحقيق ما للهند" ووثقوا كتاباتهم به.

1. ذهابــه إلى الهند بنفسه وقضاؤه فيها سنين طوالاً من عمره، وقد جعله ذلك يعــتمد – في دراسته – على المعاينة والمعايشة والاحتكاك، ولم يعتمد على الخبر أو ما كــتب في ذلك كغيره من علماء المسلمين الذين درسوا أديان الهند، وقد صرح هو بأهمية ذلك فيقول: "إنما صدق قول القائل: ليس الخبر كالعيان؛ لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله"[1].

2. معــرفته الــتامة لعديد من اللغات وإجادته لها، فقد أتقن الفارسية والتركية والعــبرية والسنسكريتية، التي درسها عدة سنوات ومارسها عمليًا بين الهنود أثناء رحلته، مــع أن تعلمهــا والحــديث بها كان محظورًا على أبناء الشعب العاديين فيما عدا طبقة البراهمة[2].

ولقد مكنه ذلك من قراءة التراث الهندي والاطلاع على مصادره الأصلية ليتعرف تعرفًا تامًا على أفكارهم وآرائهم الدينية والعقدية والفلسفية والاجتماعية من كتبهم ذاتها، وقــد انعكــس ذلك على كتاباته بما اتصفت به من الدقة والوثوق، وبما نالته من مكان الصدارة لدى الباحثين المسلمين والغربيين، واعتمادهما في أبحاثهم ومقالتهم المتعلقة بالهند وأديانها[3].

وقــد اســتطاع بإتقانه للغة السنسكريتية – خصوصًا – أن يقوم بترجمة عملين هندوسيين – يعدان من أهم كتب الهندوس التي تحدثت عن الأصول الاعتقادية عندهم – إلى اللغــة العــربية أحدهما عنوانه "سانك" Sankhya وهو يناقش المبادئ الأولى وأصل وصــفات الموجــودات، والآخر تحت عنوان "پاتنچل"[4] Patangali وهو يعالج انطلاق

(1) تحقيق ما للهند ص 1.

(2) M. W. Mir ; Albiruni's Research Methodology ; P.227.

(3) G. Allana ; Aburihan Albiruni,P. 153.

(4) وقــد كــشف المستــشرق لويس ماسنيون عن ترجمة البيروني لهذا الكتاب في مكتبة "كوبرولو" باستانبول، ونشرها المستشرق ريتر في مجلة "Oriens" بألمانيا مجلد 9 جــ2، 165-200، عام 1956م، وذكــر أن البيروني ترجم هذا الكتاب في صورة سؤال وجواب، كما ذكر أن البيروني نــص علــى أن هذا الكتاب مليء بأبحاث تتعلق بالصرف والنحو لا فائدة في نقلها إلى العربية، ولذلك حذف البيروني هذا الحشو، واقتصر على نقل المعاني فجاءت ترجمته أقل مما في الأصل .. انظــر: د. صلاح الدين المنجد: المنتقى من دراسات المستشرقين، نشر القاهرة 1955م 72/1 نقلاً عن: البيروني فيلسوفًا، د. بركات مراد، ص39.

الـــروح من الجسد أو تخليص النفس من رباط البدن[1]. وقد ذكر البيروني أنه نقل هذين الكـــتابين إلى اللـــسان العـــربي كما نص على أن فيهما "أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم"[2].

كمـــا أن معـــرفته بهذا العدد من اللغات أضاف إليه وجهًا آخر من وجوه ريادته واعتباره من كبار المتخصصين في الهندوسية، كما جعله يمتلك ناصية المقارنة والربط بين الأفكـــار والعقائد الهندية وبين العقائد والأفكار اليونانية والفارسية واليهودية والنصرانية والعربية والإسلامية[3].

ويذكر المستشرق Watt أنه يتفق مع Arthur Jeffery[4] في أن إسهامات البيروني في دراســـة الأديـــان، تبقى نادرة في بابها حتى العصر الحديث يقول:[5] "It is rare until modern times".

ويـــرى Watt – أيضًا – أنه على الرغم من أن حقل مقارنة الأديان قد تغير في القـــرن التاسع عشر في الغرب بشكل أساسي جوهري Radicaly بفعل عاملين على وجه الخصوص، الأول: أن كمًا هائلاً من المصادر والمراجع أصبح متاحًا ومطبوعًا.

الـــثاني: التقدم والزيادة السريعة في الاتصالات والاحتكاكات بين أتباع الديانات المختلفة، وبالرغم من ذلك كله فإن جهود البيروني في هذا المجال تعد منقطعة النظير، حتى في العـــصور الحديثة، كما اعتبر Watt أن اهتمام البيروني بالتجربة الدينية والحياة الروحية للإنسان كلها، هو اتجاه أصبح من أحدث أطروحات دارسي الأديان في الغرب[6].

ومـــن ناحية أخرى يشيد Saliba بكتاب "الآثار الباقية" فيقول: إن هذا الكتاب

---

(1).Ibid ; P 154

(2) تحقيق ما للهند، ص6.

(3) انظـــر: في تحقيق ما للهند – على سبيل المثال: حديثه عن اعتقاد الهنود في الإله ومقارنته بما في اليونانية والنصرانية والإسلام، وما تقوله المانوية في ماني ص18، 24–25، 28–29. وحديثه عن النسخ عند الهنود وشريعة نكاحهم ومقارنته بما عند اليهود والفرس وعرب الجاهلية ص81–84، وحديثه عن العقوبات والكفارات في الهندوسية وتشبيهه لهم بحال النصارى في ذلك، ص474.

(4) لـــه مقالة في المجلد التذكاري عن البيروني الذي طبع في الهند عام 1951م وقد نقل Wattعن هذه المقالة في دراسته للبيروني.

(5) انظر: Albiruni and Study of Non Islamic Religions ; P. 414

(6) Ibid; P. 414–415

– بمنهجه القائم على الموضوعية والدقة – يعد مصدرًا ذا قيمة عالية في مجال دراسة التقويم اليهودي وبيان الفرق المعروفة في وقت البيروني مثل الربانيين والملاديين والعنانيين، ودراسة الفروق الطقسية بين هذه الفرق وبين فرق النصارى المتعددة في القرون الوسطى مثل الملكية والنسطورية واليعقوبية[1].

رابعًا: جهوده في هذا المجال

بصورة موجزة نتعرف على جهود البيروني في دراسة أديان الهند ومعتقداتها، فأول شيء نبهنا إليه هو تعذر استشفاف أمور الهند وديانتها وصعوبة الإلمام بها، وقد بيّن الأسباب التي تكمن وراء ذلك، وهي كما يأتي:

الأول: اللغة

فلغتهم لا تسهل للتعلم، فهي طويلة ومفرداتها كثيرة، والشيء الواحد فيها يسمى بعدة أسماء، وهذا يؤدى إلى صعوبة الإلمام بها وفهم معانيها، كما أن بعض حروفها يخالف حروف الفارسية والعربية – وكما يقول البيروني: – لا تكاد ألسنتنا في أحيان كثيرة أن تقدر على نطقها نطقًا سليمًا[2].

الثاني: طبيعة الديانة

فالديانة الهندوسية مباينة مباينة كبيرة للإسلام "**فلا يقع منا شيء من الإقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا**"[3] وهم – بينهم – لا يهتمون بالمذاهب ومناقشتها ويمقتون من يناقش أو يجادل، بل إنهم لا يستجيزون مخالطته أو حتى مناكحته.

والديانة الهندوسية ديانة مغلقة لا تقبل من الغير الانضمام إليها، وهذا – كما يرى البيروني – "**مما يفسخ كل وصلة ويوجب أشد قطيعة**"[4].

الثالث: وهو مخالفتهم لغيرهم في العادات والأخلاق

يبين ذلك ما ذكره البيروني أنهم كانوا يخوفون ولدانهم بنا وبزينتنا وهيآتنا، وينسبوننا إلى الشيطنة، ويشعرون بالكراهية الشديدة للمسلمين، ويختلقون في ذلك أساطير العداوة والبغضاء، وقد زاد نفارهم من المسلمين بعد أن دخل الإسلام بلادهم،

---

(1) انظر: Albiruni and Barshinaya P, 253

(2) تحقيق ما للهند، ص13.

(3) تحقيق ما للهند، ص14.

(4) تحقيق ما للهند، ص15.

وبلـــغ النفار أوجه عندما توغل السلطان محمود الغزنوي في بلادهم، وقد كان هذا التنافر سبب انمحاق كتبهم وعلومهم حتى حدود "كشمير" فلا تصل إليها يد المسلمين إلا ببالغ الصعوبة، وعلى الجملة، فلقد استحكمت فيهم القطيعة مع جميع الأديان الأخرى بموجب سياستهم وديانتهم[1].

وعـــن أخلاقهـــم يقـــول البيروني: إنها داء لا دواء له، فهم يعتقدون أن الأرض أرضـــهم والبلدان بلدانهم والناس جنسهم والملوك ملوكهم والعلم علمهم[2]، وهذه نظرة عنصرية استعلائية يشتركون فيها مع اليهود.

ومـــع ذلـــك فإن أبا الريحان يلتمس لهم عذرًا في نظرتهم هذه، فالعزلة والانطواء والانغلاق، هو ما أدى بهم إلى ذلك "فلو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لغيروا رأيهم"[3].

وهكـــذا كانـــت الحواجز تحول دون دراسة المسلمين لكتبهم وديانتهم دراسة تحليلية مفصلة، فلم يكن تقصيرًا منهم بقدر ما كان من صعوبة اللغة واختلاف الديانة وما تدعو إليه من الجمود والانغلاق والغلو في العادات والأعراف والأخلاق.

ثم تـــناول البيروني الجانب العقدي لدى الهنود، فذكر أنهم يختلفون في نظرتهم إلى الإلـــه، فالخاصـــة منهم يعتقدون بوحدانية الله المنزهة والموصوفة بالكمال المطلق، أما عامتهم فيختلفون في رؤيتهم للألوهية فهم لا ينزهون الإله، ويطلقون عليه أوصافًا ليست كمالـــية تنزيهية، ويرى البيروني أن هذا الاعتقاد ليس قاصرًا على الهندوسية وحدها، فهو موجـــود في الملل الأخرى، وفي الإسلام ما هو شبيه بذلك عند بعض المذاهب خصوصًا مـــا تـــذهب إليه بعض الطوائف الصوفية، وقد نقل البيروني عن كتاب "پاتنچل" وكتاب "الچيتا" وهو بصدد حديثه عن عقائد الهندوس هذه[4].

وبين تصورهم لمعنى الإله والتأليه وقارنه بما في العبرية والسريانية والعربية، وذكر وجـــوه الشبه بين النصرانية والمانوية وإطلاق اسم الأبوة والبنوة عليه – سبحانه – عند اليهودية والنصرانية[5].

---

(1) تحقيق ما للهند، ص16، وقارن: G. Allana P. 155.

(2) تحقيق ما للهند، ص16.

(3) تحقيق ما للهند، ص17.

(4) انظر: تحقيق ما للهند، ص20–23.

(5) السابق: ص26–30.

ثم تحـــدث عن عقيدة التناسخ، وشدة تمسك الهنود بها واعتبرها من أهم أركان الديانـــة الهندوســـية، يقول: "**كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثلـــيث علامـــة النصرانية، والإسبات علامة اليهود، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها ولم يعد من جملتها**"[1].

ثم أشـــار إلى تـــردد الأرواح الباقية في الأبدان الفانية والغرض من هذا التردد في اعـــتقادهم، وقارن: ذلك بما قاله ماني في التناسخ، فقرر أنه نقل عن التناسخ الهندي، ثم ربط بين التناسخ الهندي وبين قول بعض الصوفية بالحلول والاتحاد[2].

وتناول قضية السنن والنواميس والرسل ونسخ الشرائع عند الهنود فقرر أنهم أخذوا النوامـــيس والسنن عن اليونان، لكنه لم ير رأيًا قاطعًا في تجويز الهندوس للنسخ، وقارن: شـــرائع الـــنكاح والأنساب عندهم بما ورد عند العرب في جاهليتهم وبما عند اليهودية والزرادشتية[3].

وعالج مسألة عبادة الأصنام عند اليهود وخاصة عند عوامهم، وذكر كيف بدأت هذه العبادة وتطورت، وأسماء أصنامهم وهياكلهم وطقوسهم وقرابينهم، مقارنًا ذلك بآراء أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، ثم تحدث عن أصنام الجاهلية وكيفية انتقالها وأسمائها، وقرر أن نزوع العامة إلى المحسوس الملموس فيما يتصل بالعقيدة موجود في كل الديانات وإن اختلفت صورته من ديانة لأخرى، ودلل على ذلك بكثير من الشواهد والأمثلة[4].

ثم تحدث عن كتب الهنود الملية[5] وعرّف بكل منها وبمؤلفيها وترتيبها من حيث الأهمية والقداسة، وكذلك فعل بكتبهم الأخرى في النحو والأدب والعلوم والحساب[6].

كما شرح الخريطة الجغرافية[7] وما عليها من أنهار وبلاد وتضاريس وجبال، وقد كـــان لذلك دوره في اكتمال جوانب دراسته لدياناتهم عمومًا، كما أفاض في الحديث عن الـــنظام الطبقـــي المتأصل في مجتمعهم وأحكامه وأقسامه وتمسكهم به وانعكاساته على مجتمعاتهم وعقائدهم[8].

(1) السابق: ص38.

(2) السابق: ص38 وما بعدها.

(3) السابق: ص8.-83.

(4) السابق: ص84-96.

(5) السابق: ص96-102.

(6) السابق: ص104-123.

(7) السابق: ص155-170.

(8) السابق: ص75-79.

الفصل الرابع
دراسة القاضي عبد الجبار لليهودية

ويشتمل على:

مدخل:

المبحث الأول: نقد النص التوراتي وعرض قضية النسخ.

المبحث الثاني: إثبات وقوع النسخ ونقد مذاهب اليهود بشأنه.

مدخل:

أول ما يسترعى النظر في دراسة القاضي لليهودية، هو أنه لم يتعرض لتأريخ عقيدتها وفرقها ومقالة كل فرقة فيها على وجه الإجمال أو التفصيل، وإنما انصب اهتمامه الشديد على قضية النسخ؛ من حيث التأريخ لها ونقد مذاهب اليهود حولها، بالإضافة إلى التعرض لنقد النص التوراتي– خارجيًا وداخليًا – ولم يصرح القاضي بالسبب الذي دفعه إلى ذلك، ولعل هذا السبب يتضح لنا من خلال استعراضنا للعناصر الآتية:

أ - أن التاريخ اليهودي قد عرفه المفكرون المسلمون، معرفة جلية وألموا بوقائعه وأحداثه؛ فقد شغل بنو إسرائيل في القرآن مساحة كبيرة – سواء المكي منه أو المدني – حتى لقد ورد ذكرهم - والحديث عنهم بالتصريح والتلميح، والإسهاب والاقتضاب في خمسين سورة من سوره الكريمة، وهو حيز لم تشغله ديانة أخرى من الديانات التي حكي عنها وعن أصحابها القرآن الكريم[1]، وقد فتش المسلمون بعد ذلك، عما حكاه القرآن الكريم، فوجدوا أكثره يتفق مع ما جاء في كتب اليهود القديمة (العهد القديم) ومن ثم يكون عرضه وتأريخه فكرة غير ملزمة لمن يدرس اليهودية، إنما يكون التركيز والاهتمام جديرًا على القضايا الهامة والأساسية.

ب - اتفاق اليهود – إلى حد كبير – مع المسلمين في الأصل الأول من أصول الدين وهو "التوحيد"، فقد جاء في فصل ابن حزم أن اليهود موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وآيات الأنبياء– عليهم السلام – وبنزول الكتب من عند الله عز وجل[2]، وقد فارقوا بذلك الإثنينية، التي تقول بها الثنوية بمختلف فرقها، والتثليث الذي تعتقده النصارى، وما يؤكد ذلك هو أن القاضي عند شرحه لأصل التوحيد نص على المخالفين لنا فيه، فذكر منهم الثنوية والنصارى ولم يذكر اليهود[3] أو يتحدث عن شيء يتصل بهم في هذا الصدد، وإنما جاء حديثه عنهم من خلال دراسته لقضية النسخ[4] وتثبيته لدلائل نبوة محمد ﷺ[5]. إلا أن اليهود قد شبَّهوا وجسَّموا في تصورهم للتوحيد وصفات الله، وقد

---

(1) قارن: تاريخ بني إسرائيل لمحمد عزة دروزة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت 1969م ص398 وما بعدها.

(2) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل 98/1، وقارن: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة حتى القرن الخامس الهجري، د. مختار عطا الله – ص234.

(3) انظر: المختصر في أصول الدين 199/1 وقد سبقت إشارة إلى ذلك من قبل.

(4) انظر السابق 241/1، وشرح الأصول الخمسة، ص576 وما بعدها.

(5) انظر: السابقين في نفس المواضع، والمغني 49/16 وما يليها.

انتقل كثير من مسائل هذا التجسيم والتشبيه إلى بعض الفرق الإسلامية[1]. وقد رد القاضي على المشبهة والمجسمة، ردًّا وافيًا بحيث يمكن اعتباره ردًّا ضمنيًا على تشبيه اليهود وتجسيمهم[2].

ج - لم يكن في اليهود - في هذه الحقبة - علماء مبرزون في الكلام والجدل مثلما كان يوحنا الدمشقي وغيره في المسيحية، هذا فضلاً عن تلك الروح العنصرية الاستعلائية التي اتصف بها اليهود والتي ربما جعلتهم في عزلة فكرية عن المسلمين، وإن كانوا يعيشون بينهم. فلعل ذلك لم يدفع القاضي إلى دراسة عقائدهم ومجادلتهم بالقدر الذي درس به الملل الأخرى وعلى رأسها المسيحية. ولم يقتصر ذلك على القاضي وحده، بل كان اتجاهًا اعتزاليًا عامًّا في إهمال دراسة اليهودية دراسة تاريخية شاملة، يشهد بذلك أن المعتزلة لم يخصصوا مؤلفًا قائمًا برأسه لدراسة اليهودية - على كثرة كتبهم ومؤلفاتهم المخصصة في دراسة المسيحية والثنوية ونقد[3].

ومما يمكن استنتاجه، هو معرفة القاضي الدقيقة بعقائد اليهود وفرقهم المختلفة وما تقول به كل فرقة، يؤكد ذلك تأريخه لقضية النسخ التي يذكر فيها اختلاف اليهود حول هذه القضية، فيذكر قول بعض الفرق في ذلك ومخالفتها - في كثير أو قليل - للفرق الأخرى، كما نصَّ أنه مخالط لهم ومناظر إياهم أكثر من مرة[4].

واستيفاءً لجوانب الموضوع يحسن ذكر أهم فرق اليهود، وآراء كل فرقة باختصار، حتى يمكن فهم إحالات القاضي إلى هذه الفرق، فيما بعد:

1- السامرية:

وهم لا يعظمون بيت المقدس ولا يعرفون حرمة له، ويبطلون كل نبوة كانت في بني إسرائيل بعد موسى وهارون ويوشع عليهم السلام، وانقسموا فيما بينهم إلى جماعتين؛

---

(1) راجع: الملل والنحل للشهرستاني 212/1، 216، 219، وقارن أحمد أمين: ضحى الإسلام 1/ 335- 337 ونشأة الفكر الفلسفي د. النشار 88/1 وأصالة التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد المقصود عبد الغني، ص106- 107.

(2) انظر شرحه لصفات القديم تعالى والرد على مخالفيه في مواضع كثيرة من شرح الأصول الخمسة والمختصر في أصول الدين.

(3) قارن: منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة، ص234- 235.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص580، 582، والمغني 139/16.

الدوستانية والكوستانية، الأولى تنكر البعث والجزاء الأخروي، وتقر بالثواب والعقاب الدنيوي، والثانية تقر بالآخرة، ونسخة توراتهم تختلف عن نسخة سائر اليهود، وتسمى بالتوراة السامرية، وهي – في نظرهم – التوراة الحقيقية أما التوراة الأخرى فهي– كما يزعمون – المحرفة المبدلة(1)، وفي المقابل من ذلك يتهم اليهود فرقة السامرية بالتحريف والتغيير، هذا ما وضحه ابن القيم بقوله: "واليهود تقرُّ أيضًا أن السامرة حرفوا مواضع من التوراة وبدلوها تبديلاً ظاهرًا وزادوا ونقصوا، والسامرة تدعي ذلك عليهم"(2).

2- الصَّدُوقية:

نسبت إلى رجل يقال له: "صَدُوق"، وقد غالت هذه الفرقة فاعتقدت من بين جميع اليهود أن العزير هو ابن الله، وكانوا بجهة اليمن(3) وأنكر أصحابها البعث والحياة الأخرى والحساب والجنة والنار، ورأوا أن جزاء الإنسان يتم في الدنيا، إن خيرًا وإن شرًّا(4).

3- العَنَانية

وهم أصحاب عانان بن داود ويسمون بالقرائين، لم يتعدوا شرائع التوراة وما جاء في كتب الأنبياء - عليهم السلام – ويتبرؤون من قول أحبار اليهود، ويكذبونهم، ولا

(1) انظر: الفصل لابن حزم 1/98- 99، والملل والنحل للشهرستاني 1/218- 219، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص129- 130، ونقد التوراة (أسفار موسى الخمسة) ص15 وما بعدها للدكتور حجازي السقا – نشر مكتبة الكليات الأزهرية 1976م، وقد نشرت دار الأنصار بالقاهرة عام 1978م النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية بعناية د. أحمد حجازي السقا، وقد ألحق بها الفروق بينها وبين توراة سائر اليهود في المعاني والألفاظ (ص345- 394).

(2) هداية الحيارى – نشرة الرياض – ص106.

(3) انظر: الفصل 1/99 وقد ورد في القرآن الكريم قولهم: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: 30]، ويرى بعض الباحثين أن اليهود لا يقصدون بتعظيم "عزير" أنه ابن الله بالطبيعة كما يقول النصارى بنبوة المسيح لله عز وجل، وإنما هو ابن بمعنى المحبة والقرب والتوقير كسائر بني إسرائيل فكل يهودي يقول إنه ابن الله، جاء في سفر التثنية 14- 1 "أنتم أولاد الرب إلهكم" وقد حكى القرآن عنهم: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ﴾ [المائدة 18].. راجع: د. أحمد السقا في: نقد التوراة.. أسفار موسى الخمسة ص123- 124.

(4) انظر: اليهودية للدكتور أحمد شلبي – نشر مكتبة النهضة المصرية 1986م، ص222.

يذكرون عيسى عليه السلام بسوء[1]، ويرى المهتدى السموأل بن يحيى أن هذه الفرقة لم تبالغ في الكذب على الله تعالى إلى حد أن يدعوا النبوة، ولا نسبوا شيئًا من تفسيرهم إلى النبي ولا إلى الله تعالى، بل إلى اجتهادهم، وكثير منهم دخل الإسلام، لأنهم أقرب إلى الاستعداد لقبول الإسلام، ولأنهم سلموا من محاولات "فقهاء الربانيين" أصحاب الافتراء الكبير والتشدد الزائد[2].

4- الربانية:

ويسمى أصحابها بـ "الفرّيسيين" أى المنعزلين المنشقين، وقد أطلق هذه التسمية عليهم أعداؤهم[3]، ويسمون أيضًا "الأشعنية"[4] وهم يقولون بقول الأحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود[5] المفترين على الله الذين يزعمون أن الله جل وعز كان يخاطبهم في كل مسألة بالصوت الذي أسموه "بث قول" وهم أشد اليهود عداوة لغيرهم من الأمم، وقد انعزلت هذه الطائفة وبقيت مباينة لغيرها من الأمم لأنهم ينظرون إلى الناس بعين النقص والإزراء إلى أبعد غاية[6].

5- العيسوية:

وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني كان في زمن الخليفة المنصور– وابتدأ في آخر ملوك بني أمية – فاتبعه كثير من اليهود، وادعوا له الآيات والمعجزات[7] وهم يقولون بنبوة عيسى ابن مريم إلى بني إسرائيل على ما جاء في الإنجيل، كما أثبتوا نبوة محمدًا ﷺ وقالوا: إنه رسول إلى بني إسماعيل وإلى سائر العرب لا إلى العجم ولا إلى بني إسرائيل[8]،

---

(1) انظر: الفصل 99/1، والملل والنحل 215/1، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص128.

(2) انظر: إفحام اليهود بتحقيق د. محمد الشرقاوي ص174– 175.

(3) انظر: اليهودية د. أحمد شلبي ص218.

(4) ويذكرها القاضي عبد الجبار في الحديث عن النسخ "الأشمعية" المغني 139/16.

(5) انظر: الفصل 99/1.

(6) انظر: إفحام اليهود للسموأل ص174– 175.

(7) انظر: الملل والنحلل للشهرستاني 215/1.

(8) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص577، والفصل 99/1، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص 128–129، وقد نسب الشهرستاني (الملل والنحل 217/1) هذا القول إلى فرقة يهودية تسمى "الموشكانية" وليس إلى "العيسوية" كما رأى ابن حزم والرازي، وقد رد القاضي على قول العيسوية بأن محمدًا نبي إلى العرب دون غيرهم ردًّا موجزًا جاء فيه أن الرسول ﷺ إذا ادعى أنه =

وقـــد حرم أبو عيسى هذه الذبائح، ونهى عن أكل كل ذي روح على الإطلاق، وأوجب عشر صلوات، وخالف اليهود في كثير من أحكام الشريعة المذكورة في التوراة[1].

=

مبعوث إلى الكافة ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ 28] ثم صدقه الله بالأعلام المعجزة فإنه لا بدّ من أن يكون مبعوثًا إلى الأحمر والأسود.. انظر شرح الأصول الخمسة، ص583.

(1) انظر: الملل والنحل 216/1.

المبحث الأول
نقد النص التوراتي
وعرض قضية النسخ وموقف اليهود منها

أولاً: نقد النص التوراتي:

لم يقف القاضي طويلاً عند نقد النص التوراتي، وكذلك نصوص العهد الجديد، ولم يفردها بعنوان يدرس تحته - بتفصيل – انقطاع سندها وتبديلها، وإنما جاء نقد النص عنده عَرَضًا وبالقدر الذي يخدم القضية الأساسية التي قصد دراستها وهي قضية النسخ، وهذا على خلاف ابن حزم الذي ركز على النقد الظاهري والباطني لنصوص الأسفار المقدسة عند أهل الكتاب، كما سبقت إشارة إلى ذلك من قبل.

أ– النقد الخارجي

أثبت القاضي انقطاع السند وعدم اتصاله أو تواتره في التوراة، واعتمد في ذلك على التاريخ اليهودي، فذكر أن الملك البابلي "بختنصر" قد احتل بلاد اليهود ووقع أهلها في قبضته فقتل من قتل وسبى من تبقى وأحرق التوراة، وهم يعترفون بجملة ذلك. ولا يصح لهم التعلق بتواتر النقل واتصاله إلا إذا أثبتوا هذا التواتر، وإثباتهم له متعذر؛ لأنه لا يمكن إثبات صفة المخبرين وشروطهم دون إثبات اتصالهم، فإذا لم يمكن الجزم باتصال السند، فالأولى أن لا يمكن ثبوت صفة المخبرين وشروطهم[1].

---

(1) انظر: المغني 134/16. وقارن: ابن حزم في الفصل 193/1 وما بعدها، وهذه أهم الحقائق التي أوردها المسلمون الذين تعرضوا لدراسة سند التوراة.. انظر: شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل للإمام الجويني – طبع الرئاسة العامة للبحوث العلمية – الرياض 1983م – ص30 وما بعدها، وإغاثة اللهفان لابن القيم 359/2، وقد جاء تفصيل ذلك في سفر الملوك الثاني إصحاح 24، 25 وجاء نبوخذ نصر "بختنصر" ملك بابل على المدينة "أورشليم" وكان عبيده يحاصرونها.. وسبى كل أورشليم وكل الرؤساء وجميع جبابرة الناس وجميع الصناع ولم يبق إلا مساكين الأرض "سفر الملوك الثاني 24–11، 14" وجاء في نفس السفر 25–8–9 "جاء نبوزرادان رئيس الشرطة عبد ملك بابل إلى أورشليم وأحرقها بالنار". هذا وقد وضع القاضي شروطًا لصحة الخبر وصفة المخبرين وهي:

1. أن تبلغ الجماعة في الكثرة مبلغًا لا يتفق الكذب منها فيما لا شبهة فيه ولا لبس.
2. أن يُعلم – علمًا يقينيًا – أنه ليس هناك ما يجمعها على الكذب من تواطؤ أو ما يقوم مقامه.

=

كما لا يصح لهم أن يدعوا صحة التواتر على بقية من بقي من اليهود بعد القتل والسبي، لأنهم لا يستطيعون إثبات أن الذين بقوا منهم كثرة يؤمن عدم تواطؤهم على الكذب(1).

ويضعف القاضي احتجاجَ اليهود في إثبات اتصال السند وصحة التواتر بكثرتهم الآن، فلا يمتنع – في رأيه – أن يكثر النسل بعد الدهر الطويل من العدد القليل، حتى وإن لم يبق من القوم إلا الأطفال، ثم بعد الكبر حصل من ولدهم الكثرة، لأن الذي يقطع النقل هو ما يجرى مجرى القتل والإفناء، حتى يتغير حال الكثرة إلى القلة، ولا ينقطع ممن يكثر عددهم لغلبة الغير في سلطان أو ولاية(2).

وإن قالت اليهود إن الله تعالى قد جدد التوراة بأن ألهمها إلى بعض من سباهم بختنصر فهذا اعتراف ضمني منهم بانقطاع السند، ويقال لهم: من أين أنه ألهم بعضهم على حد الاتصال؟! ومن أين أن الذي ألهم هو الذي اندرس وليس غيره؟! وعلى ذلك فلا بدّ من القطع بأنه لا سبيل لليهود إلى تثبيت الاتصال في تواترهم مع وقوع أحداث بختنصر وغلبته عليهم(3).

=

3. أن يكون ما خبرت عنه لا يلتبس ولا يشتبه، فلا بدّ من اعتبار حالها وحال المخبرين حتى لا يخرج الخبر من أن يحصل فيه اللبس والشبهة. انظر: المغني 10/16، 125، وقارن التمهيد للباقلاني ص162- 163.

(1) انظر: المغني 135/16.

(2) انظر: السابق نفس الصفحة.

(3) انظر: السابق 134/16، ويستدل ابن كمونة اللاهوتي اليهودي المتوفى سنة 683هـ على إثبات التواتر في التوراة بأن اليهود كانوا قبل واقعة بختنصر أكثر الأمم عددًا، وكانت لهم مدارس وفقهاء في بابل والمدائن والشام وغير ذلك ومن ثم يستحيل أن يكون بختنصر قد أتى عليهم جميعًا بحيث لم يبق منهم عدد لتواتر التوراة ويبين قصده هذا بقوله: "ومن أنصف ولم يكن قصده العناد يعلم – قطعًا – أن تواترهم ليس بمنقطع بالكلية ولكن بعض أحوالهم ووقائعهم قد انقطع التواتر به" وندع التعليق على ذلك لابن المحرومة اللاهوتي المسيحي العربي المتوفى قبل سنة 1354م الذي يقول ردًّا على قول ابن كمونة السابق: "وحيث قد اعترف المصنف– ابن كمونة – بانقطاع التواتر ببعض الأحوال صار هذا الاعتراف شهادة على اليهود، كافية في الحكم بانقطاع تواترهم ولا سبيل للمكابر إلى جحد ذلك ولو كان أفصح خلق الله لسانًا".

انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث لسعد بن كمونة ص28 – نشر بعناية المستشرق اليهودي موشى برلمان ضمن مطبوعات جامعة كاليفورنيا 1976م (وقد نشرت دار الأنصار

=

ويجيب القاضي على شبهة قد يعتل بها اليهود، مؤداها أن إثبات نقل التوراة مثل نقل القرآن الذي لا يجوز أن تختل شرائط نقله وتواتره فيقول: إننا نعتمد في نقل القرآن علـــى الـــضرورة وليس على الاستدلال الذي يعتمد عليه اليهود في إثبات سند التوراة، فخالف حالنا حال اليهود في هذا الباب(1).

ب- النقد الداخلي:

يرى القاضي أن التوراة التي في أيدي اليهود مختلفة فيما تتضمنه وتشتمل عليه من ذكر أحكام وتواريخ، وقد اعتمد في ذلك على انقطاع التواتر والسند فيها، الذي نتج عنه تغـــير ألفاظها حتى أصبحت توراة اليهود تزيد – بما احتوته – عن توراة فرقة السامرية، وكـــذلك التوراة التي يدين بها النصارى، فإنها تختلف – زيادة أو نقصًا – وكل فريق من هؤلاء يدعى فيما يدين به النقل والتواتر بالعدد الكثير والجم الغفير(2).

هـــذا فضلاً عما تضمنته التوراة مما يدل على أنه ليس من كلام الله تعالى ولا من كـــلام موسى ﵇، نحو الإخبار عن موت موسى وحكاية تاريخ بني إسرائيل وأحوالهم، مـــن بعده(3) وذلك يبين أنه من كلام من جاء بعد موسى ويقتضى القدح في كونه حجة، وعلى الجملة فإن رأى القاضي في التوراة هو أنها حق، أما المنقول بعينه (المحتوى) فالحال فيه – كما سبق– أنه منقطع السند غير ثابت الاتصال، ومتناقض المتن وبذلك فلا تصح الثقة به، وإنما تكون الثقة بالتوراة – إجمالاً – استنادًا إلى ما ذكره القرآن عنها(4).

=

للنـــشر بالقاهـــرة صورة من نشرة برلمان بتقديم د. عبد العظيم المطعني، بدون تاريخ وهي ما اعـــتمدت عليها)، وكتاب (حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث لابن كمـــونة) ص111 تقديم وتحقيق المطران حبيب باشا – نشر المكتبة البولسية، بيروت، والمعهد البابوي الشرقي بروما، عام 1984م.

(1) انظر: المغني 126/16- 127.

(2) انظر: المغني 136/16 وقارن (اتفاق ابن كمونة اليهودي مع القاضي – إلى حد ما – في ذكر هذه الـــزيادات والاختلافات) في تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ص31 وانظر أيضًا ابن حزم في الفصل 117/1.

(3) راجع ذلك في: سفر التثنية 5/34- 11، وسفر الخروج 16- 35، وسفر القضاة 18- 29، وسفر الملـــوك، إصـــحاحات 23، 24، 25. وراجـــع: دلالـــة نصوص التوراة على أن كاتبها ليس موسى ﵇ في كتاب "نقد التوراة" ، د. أحمد حجازي السقا، ص61- 71.

(4) انظر: المغني 136/16.

ويجدر بنا أن نذكر موقف المسلمين من التوراة؛ فقد اختلفت أقوالهم فيها على ثلاثة[1]:

قالت طائفة: إن التوراة كلها – أو أغلبها – مبدلة مغيرة، وهي ليست التي أنزلها الله على موسى، وعلى رأس هذه الطائفة القاضي عبد الجبار وابن حزم[2].

وقالت ثانية: إن التبديل وقع في التأويل لا في التنزيل ومن هؤلاء بعض أئمة الحديث والفقه والكلام، كالإمام البخاري وتبعه الفخر الرازي[3] وحجة هؤلاء قول القرآن الكريم ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[4]. وأن التوراة قد طبقت في الأرض، وانتشرت في أرجائها، فيمتنع وقوع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع تلك النسخ بحيث لا يبقى في الأرض نسخة إلا مبدلة مغيرة، وهذا يحيله العقل، ويشهد ببطلانه[5].

وقالت الأخرى: إنه قد زيد في التوراة وأن التبديل والتغيير وقعا في اليسير من ألفاظها، ولكن أكثرها باقٍ على ما أنزل عليه، وممن اختار هذا القول الإمام ابن تيمية، ومال إليه تلميذه ابن القيم[6].

وقبل الانتهاء من دراسة القاضي لنقد النص التوراتي تجدر ملاحظة أن القاضي لم يشر إلى "التلمود"[7] ومكانته عند اليهود وتقديمه على التوراة عندهم في أي موضع من

---

(1) انظر: إغاثة اللهفان 351/2– 355، وقارن: ضحى الإسلام، لأحمد أمين 327/1– 328.

(2) انظر: الفصل 224/1، وقارن: منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، د. محمد الشرقاوي، ص 39–40، وله أيضًا: في مقارنة الأديان (بحوث ودراسات) ص90 وما بعدها.

(3) انظر: مفاتيح الغيب 379/1– 380، 229/3– 230.

(4) سورة النساء: 46.

(5) انظر: ابن القيم: إغاثة اللهفان 353/2، وتجدر الإشارة إلى أن علماء اليهود قد استدلوا بذلك على استحالة تحريف التوراة لفظًا ومعناً، يقول ابن كمونة اليهودي ت683هـ: "واتفاق اليهود في البلاد المختلفة على قصد تغييرها – التوراة – ظاهر الامتناع عند كل ذي لب ولو جاز ذلك لما وافقهم الأمم غيرهم عليه، كالروم والإفرنجة والنبط والأرمن واليونان... و..." انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ص31، ويبدو من ذلك أن اليهود قد أخذوا هذا الاستدلال من علماء الإسلام كما حكاه ابن القيم.

(6) انظر: الجواب الصحيح 360/1– 363، وإغاثة اللهفان 354/2.

(7) تعني كلمة تلمود Talmud الكتاب العقائدي الذي يفسر ويبسط معارف الشعب اليهودي وتعاليمه وقوانينه الأخلاقية وآدابه، وهو من وضع أحبارهم وحاخاماتهم، وينقسم التلمود إلى قسمين هما: المشناه Mishnah وهو الجزء الرئيسي للتلمود، والجمارا Gemara وهي مجموعة =

كتبه التي تحت أيدينا، على حين أننا نجد العلامة ابن حزم قد أورد عبارات دقيقة يصف بها التلمود، وهي تعد من أقدم الإشارات التي أوردتها المصادر الإسلامية عن التلمود[1]. يقول: "والتلمود هو معولهم وعمدتهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم، هو من أقوال أحبارهم، بلا خلاف من أحد منهم"[2].

ولعل السبب في عدم حديث القاضي عنه – في حين إشارة ابن حزم إليه وكلاهما معاصر للآخر– يرجع إلى اختلاف بيئة الرجلين؛ حيث عاش ابن حزم في الأندلس وكانت تكتظ بأعداد اليهود الغفيرة أكثر مما كان الأمر في المشرق الإسلامي؛ وذلك أدعى إلى دراسة التلمود وانتشاره بين المسلمين، أو أن السبب يرجع إلى أن دراسة القاضي لنقد النص لم تكن بالتوسع الذي يسمح بالحديث عن التلمود ومكانته عند أصحابه كما هو الأمر في دراسة ابن حزم، ونحن إذ نرجح التفسير الأخير فإننا نأخذ على القاضي هذا التقصير مهما كانت طبيعة الدراسة؛ نظرًا لأهمية هذا الكتاب بالنسبة لليهود وشدة خطورة تعاليمه على غيرهم جميعًا بمن فيهم المسلمون، فكان ضروريًا تعريف المسلمين به، سواء على وجه التفصيل أو الإجمال.

ثانيا: حقيقة النسخ والبداء ودلالة الفصل بينهما

النسخ في اللغة هو الإزالة أو النقل، يقال: نسخت الريح آثار الديار ونسخت الشمس الظل[3]، أما في الاصطلاح الشرعي فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية، بدليل شرعي آخر[4] أو هو ما اقتضى من الأدلة الشرعية أن لا يدوم الفعل الشرعي بل ينقطع ويتغير[5]، وتأسيسًا على هذا الحد، فلا بدّ من قيام شرائط مخصوصة، حتى يكون

=

الشروح والتفاسير أو التعليقات والحواشي للمشناه. انظر: الكنز المرصود في فضائح التلمود، د. محمد عبد الله الشرقاوي، مكتبة الوعي الإسلامي، مصر، 1990م، ص11–40، وللتوسع انظر: إفحام اليهود للسموأل ص161- 164، والفصل لابن حزم 220/1 وما بعدها.

(1) انظر: الكنز المرصود في فضائح اليهود، ص40.

(2) الفصل 221/1.

(3) انظر: لسان العرب لابن منظور، والمعجم الوسيط، مادة: نسخ، وشرح الأصول الخمسة، ص584، وقارن: التفسير الكبير، للفخر الرازي 226/3.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص584.

(5) انظر: المغني 94/16، وقارن: تفسير الرازي 227/3، وتفسير ابن كثير 149/1 فهما يتفقان مع القاضي في تعريفهما للنسخ.

نسخًا؛ هي[1]:

1. أن الإزالة تكون لمثل الحكم الثابت، فلو زال عين ما كان ثابتًا من قبل لم يكن نسخًا، وإنما يكون نقضًا.

2. أن تكون الدلالتان شرعيتين، ولو كانتا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخًا، مثل من لزمته رد الوديعة ثم لم تلزمه بعد ذلك، لعلة عجز أو مرض، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة.

3. أن يكون هذا الدليل متأخرًا متراخيًا حتى لا يلتبس الناسخ بالمخصص والمنسوخ بالعام[2]، وأن يكون الحكم الأول – قبل النسخ – دالاً على الاستمرار والتكرار، فإذا جاء الدليل الشرعي الناسخ فإنه يقطع هذا الاستمرار والإدامة، فهذا يوصف نسخًا تشبيهًا بإزالة الريح الآثار المعلومة، فالظاهر من حال هذه الآثار أن تثبت وتدوم، أما الريح المزيلة فهي متراخية وغير مقطوع بمجيئها، فإذا وردت قيل فيها: نسخت الآثار، أما إذا انتفى هذا الاستمرار فإنه لا يعد نسخًا، وذلك كما لو قلنا: إن رسولاً دعا إلى شريعة سنة واحدة، فإن الرسول التالي له لا يكون ناسخًا لتلك الشريعة، وإنما يقال في الرسول الثاني إنه ناسخ بشرعه شرع الأول متى دعا الرسول الأول إلى دوام ذلك الفعل ولم يقيده بوقت محدد.

فهذه شروط النسخ الثلاثة عند القاضي ولا بدّ من اعتبارها جميعًا في النسخ، بحيث لو سقط أحدها لا يكون النسخ نسخًا.

أما **البداء** – بفتح الباء – في اللغة فهو الظهور بعد الخفاء أو استصواب شيء، يقال: بدا لي في الأمر بداء أي: ظهر لي فيه رأي آخر، فالبداء – لغة واصطلاحًا – استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم، فالمرء يستصوب رأيًا ثم ينشأ له رأي جديد لم يكن معلومًا لديه[3].

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة ص584، والمغني 16/94- 95.

(2) انظر تفصيل الفرق بين النسخ والتخصيص في: النسخ في القرآن الكريم، ص110- 111، د. مصطفى زيد، مطبعة المدني 1963م.

(3) انظر: لسان العرب والمعجم الوسيط مادة: بَدَا، وشرح الأصول الخمسة، ص585، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر: "التكليف" تحقيق الأستاذ محمد علي النجّار ود. عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1385هـ-1965 م، ص25-26.

والبداء لا يكون بداء إلا بتوافر شروط أربعة حددها القاضي فيما يلي[1]:

1. أن يكون المنهي عنه عين ما تقدم الأمر به في الشرائع.
2. أن يكون المكلف واحدًا.
3. أن يكون الوقت واحدًا.
4. وأن يكون على وجه واحد. ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثال ذلك: أن يقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشترِ اللحم، ثم يقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشترِ اللحم، فهذا هو البداء؛ لأنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيًا عليه من قبل، ولكنه إذا تغاير المكلف أو الفعل أو الوقت أو الوجه، كأن يقول لأحدهما القول السابق، ويقول لآخر عكس ما قاله للأول أو قال لواحد: إذا زالت الشمس فافعل كذا، ثم قال له: وإذا أصبحت فلا تفعل هذا الفعل فهذا لا يعد بداءً ألبتة، لتغاير أحد هذه الوجوه الأربعة، وعلى ذلك فالنسخ مفارق للبداء؛ لأن النسخ لا يقتضي تغييرًا لعلم الله عز وجل، أما البداء – أو الظهور – الذي لا يصح إلا على من لا يعلم الشيء ثم يعلمه، أو يخرج من أن يكون عالمًا بما كان عالمًا به، أو من تجوز عليه الظنون وتغير الاعتقادات – فإنه يستحيل على الله تعالى[2] لأنه عالم بكل شيء، ما كان وما هو كائن وما سيكون[3].

وقد تحدث القاضي عن حقيقة النسخ والبداء ومعناهما في اللغة والاصطلاح ودلالة الفصل بينهما بإسهاب؛ لأن ذلك – فضلاً عن استيفاء جوانب هذه المسألة – ييسِّر عليه فيما بعد مسألة الرد على اليهود ونقض قولهم بمنع النسخ.

ثالثًا: موقف اليهود من النسخ

أرخ القاضي لأقوال اليهود في هذه المسألة الدقيقة، وبيَّن أنهم مختلفون فيما بينهم حولها، وحكي قول كل فريق منهم وأدلته على صحة ما ذهب إليه، فذكر أنهم – على الإجمال – ينكرون النسخ ولا يجيزونه، والنسخ هنا ينصرف إلى نسخ شريعة موسى،

---

(1) انظر: المغني 16/63- 64، وشرح الأصول الخمسة، ص585.

(2) انظر: المغني 16/65- 66، 59، وشرح الأصول الخمسة، ص585.

(3) راجع: النسخ في القرآن، ص22 وما بعدها، ومقدمة د. حاتم الضامن لكتاب "الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى" لقتادة السدوسي ص7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.

علــى يــد من أتى بعده من الأنبياء، وقبل تفصيل ذلك ينبغي توضيح أحد الدوافع التي كانــت وراء مــنع الــيهود النسخ، هذا الدافع – كما نستنتجه من كلام القاضي – هو إنكــارهم لنبوة المسيح عليه السلام والمصطفى ﷺ فاتخذوا القول بمنع النسخ حجة وذريعة على إنكارهم نبوتهما[1].

يبين ذلك أنه إذا رفع – جدلاً – اسم محمد ﷺ ومعه عيسى من المحاورة والمجادلة، وسئل اليهود عن إمكان النسخ في شرائع الله فإنهم سيجيبون بأنه ممكن عقلاً وواقع فعلاً وبأن شريعة موسى ستنسخ في يوم من الأيام؛ لأنهم يعلمون ذلك من التوراة ، يقينيًا[2].

صــنف القاضــي موقــف اليهود من النسخ في ثلاثة مذاهب[3] ولم يذكر أسماء أصحابها، كما يلي:

1 – مــذهب أبطــل نسخ شريعة موسى – عقلاً – وأنكر أصحابه نبوة عيسى ومحمد – عليهما السلام – لأنهما أتيا بما ينسخ هذه الشريعة، وكانت حجتهم في ذلك أن القول بجواز النسخ يقتضي أن يصير الحق باطلاً وذلك محال، وأن النسخ يقتضي البداء على الله بأن يكون ظهر له تعالى من حال الشريعة ما كان خافيًا، وذلك يخرجه عن كونه عالمًا لذاته[4].

2 – مــذهب يرى أن النسخ جائز من جهة العقل، لكن السمع منع من ذلك، فعلة المنع

---

(1) انظــر شــرح الأصول الخمسة، ص576، والمغني 97/16، وسيزيد هذا القول وضوحًا حديث القاضــي عــن تفــصيل أقــوالهم في النــسخ، والحقيقة أن هذا الاستنتاج مستدرك على فهم د. عــبد الرحمن بدوي (في مقالات الإسلاميين479/1) الذي فيه أن اليهود أنكروا نبوة عيسى ومحمــد – عليهما السلام – لأنهم يرون عدم جواز النسخ، وعيسى ومحمد جوَّزا وقوع النسخ لا أنهم يمنعون النسخ لإنكارهم نبوتهما، وهناك بون بين القولين.

(2) انظر: نقد التوراة، للدكتور السقا ص214 وما بعدها.

(3) لكــن ابن حزم جعلهم قسمين: قسم أبطل النسخ ولم يجعله ممكنًا، وقسم أجازه ولم يقر بوقوعه واحــتجوا باســتحالة أن يأمر الله بشيء ثم ينهي عنه، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلاً والطاعة معصية والباطل حقًا والمعصية طاعة. انظر الفصل 100/1.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص576، والمغني 97/16، وتجدر الإشارة هنا إلى أن النصارى – في المقابــل – يثبتون شريعة موسى بعيسى عليه السلام: لكنهم ينكرون نسخ شريعة عيسى بأي شريعة لاحقــة؛ لأنه بان أن لا مزيد على ما دعا إليه، وبذلك فلا حاجة إلى شريعة أخرى سواء أتى بها محمــد ﷺ أو غــيره. انظــر: مقالة لعيسى بن إسحاق بن زرعة النصراني "في المواضع التي فيها الخــلاف بــين اليهود والنصارى" ص27 وما بعدها ضمن كتاب "مباحث فلسفية دينية" نشر بإشراف القس بولس سباط، القاهرة 1929م.

ليست العقل وإنما توقيف الله، واعتمدوا في ذلك على قول موسى: "شريعتي لا تنسخ أبدًا"[1] ولهـــذا الوجه أنكروا نبوة من جاء بعده[2] وهم فرقة الربانية أو الأشمعية[3]. ويذكر ابن كمونة ت 683هـــــ أن اليهود جميعًا يستدلون على منع النسخ بما ورد في التوراة ويدل على التأييد والاستمرار، ولم يحدد أي الفرق اليهودية تحتج بذلك يقول:"... واعتقدوا – اليهود – أن هذه الشريعة – شريعة موسى – لا تنسخ ولا تبدل بغيرها لنصوص كثيرة جاءت في التوراة دالة على ذلك، ودعواهم بأنه معلوم بالضرورة من دين موسى عم"[4] وهو يتفق في ذلك مع القاضي الذي يذكر في موضع آخر[5] أن جميع اليهود إلا فرقة يسيرة يعتلون في المنع بما يزعمون أن موسى عليه السلام دل على تأييد شريعته ولزومها أبدًا.

3 - ومذهب يرى جواز النسخ من جهة العقل والشرع جميعًا؛ وهم جماعة من العنانية، لكنهم طعنوا في نبوة عيسى ومحمد - عليهما السلام- لزعمهم أنه لم تثبت نبوتهما، وأن القـــرآن لا يصح أن يكون معجزًا. وقد فزعوا إلى هذا القول لما فطنوا إلى ما بينه شيوخ الاعتزال من تهافت كلامهم في منع نسخ الشرائع، فعدلوا إلى ذلك؛ لأنهم وجدوا الاتساع فـــيه أكثر، لكن متقدمي اليهود – كما يرى القاضي– على طريقة واحدة في أن نبوة من يدعي نسخ شريعة موسى، لا تصح؛ وهو قول سائر فرقهم[6].

(1) لا يـــوجد في الترجمة الحديثة للتوراة هذا النص، ولعله كان موجودًا في النسخ القديمة التي اطلع عليها القاضي وغيره من علماء المسلمين، لأن كثيرًا منهم يورد هذا أو ما في معناه (تثبيت دلائل النبوة 1/ 125، والتمهيد للباقلاني ص140، والفصل لابن حزم 108/1، والتفسير الكبير للرازي 228/3) بـــيد أنـــه قد ورد في التوراة كثير من النصوص التي معناها يدل على ضرورة التمسك بالشريعة أمثال: "فريضة دهرية" الخروج 27- 21، "فيؤمنوا بك – موسى – إلى الأبد" الخروج 19- 9، "فيحفظ بنو إسرائيل السبت في أجيالهم عهدًا أبديًا" الخروج 31-16. وانظر في نفس السفر: 23 - 13، 28- 43، 29- 9، 30-1، 40- 15، وسفر اللاويين 6-18، 7-34، 16- 29.

(2) انظر شرح الأصول الخمسة، ص576.

(3) انظر: التمهيد للباقلاني ص131، والفصل لابن حزم 99/1.

(4) انظـــر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ص27، ولا شك أن كلام ابن كمونة هذا، يؤكد صحة ما افترضناه – من قبل – وهو أن التوراة القديمة تضمنت هذا النص من ناحية، ويبرز لنا دقة العلماء المسلمين ورجوعهم إلى الكتب الأصلية في دراسة الأديان من ناحية أخرى.

(5) المغني 97/16.

(6) انظر: المغني 139/16، وشرح الأصول الخمسة، ص576، 580.

المبحث الثاني
إثبات القاضي لوقوع النسخ
ونقد مذاهب اليهود فيه

في البداية وقبل أن يرد القاضي على مذاهب اليهود في قضية النسخ تفصيليًا قرر القاعدة الأساسية العامة التي تعتبر محور الحديث في هذا الصدد، وهي إثبات جواز أن ينسخ الله شريعة ما بشريعة أخرى، وكلتا الشريعتين من قبله تعالى، ويأتي ذلك تمسكًا بأحد أصول المنهج، التي بنى عليها القاضي دراسته للأديان كما سلف ذكرها[1].

فبين أن الشرائع ألطاف ومصالح للمكلفين، ولا يمكن للخصوم دفع ذلك، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الزمان والأعيان، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى صلاح المكلفين واللطف بهم في زمان ما بشريعة ما وفي زمان آخر بشريعة أخرى، وهذا ظاهر فيما بيننا، فالذي يدبر أمر ولده يعلم أن إصلاحه قد يكون في الرفق به مرة وفي العنف أخرى، والحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى – يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك في جواز النسخ، فلا يمتنع أن يعلم الله صلاحنا في أن يتعبدنا بشريعة، مرةً وأن لا يتعبدنا بها مرة أخرى، وبهذه القاعدة يصح القول بجواز نسخ الشرائع[2].

أما التفنيد المفصل، لمذاهب اليهود في النسخ، فنلاحظ أن القاضي قد فصل الكلام على المذهبين الأولين منها، لكن المذهب الثالث الذي يجوز النسخ بالسمع والعقل مع إنكار نبوة عيسى ومحمد – عليهما السلام – فإن الرد عليه متضمن في تثبيت القاضي لدلائل نبوة محمد ﷺ وهو ما خصصنا له الفصل الأخير من هذه الدراسة.

غير أن هناك نقطتين تتعلقان بهذا المذهب يجدر استخلاصهما من كلام القاضي

---

(1) انظر: أصول المنهج، في القسم الأول من هذه الدراسة.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص577، والمختصر في أصول الدين 241/1. ومما يذكر أن جل من درس النسخ من العلماء قد أجازه مرتكزًا على كونه مصالح وألطاف بالمكلفين وهم يتفقون مع القاضي في الاستدلال بذلك، ليس علماء المسلمين فحسب بل وعلماء المسيحية أيضًا. انظر: التمهيد للباقلاني ص145- 146، والأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة لأحمد بن إدريس القرافي – تحقيق د. بكر زكي عوض – القاهرة ط1/ 1986م – ص199 وما بعدها، وتفسير ابن كثير 150/1- 151، والسموأل بن يحيى في إفحام اليهود ص94، وابن القيم في إغاثة اللهفان 323/2، وابن المحرومة في حواشيه على كتاب ابن كمونة، ص103 وما بعدها.

وذكرهما في هذا المقام قبل الحديث عن الرد على المذهبين الأولين.

1 - لا يصح لليهود الاستدلال على صحة نبوة موسى بأن المسلمين يوافقونهم فيها وبطلان نبوة محمد ﷺ بأنهم يخالفون جماعة المسلمين فيها، لأن نبوة موسى لو كانت تصح باتفاقنا معهم لما صحت، وإنما صحت بمعجزاتها التي علمناها بالنقل وغيره، فلو لم يحصل هذا الوجه وحصل الاتفاق لم تصح، ولو يحدث الاتفاق وحصل هذا الوجه صحت نبوته، ويطعن القاضي في بناء هذا الاستدلال من وجه آخر، وهو أن المسلمين في نظرهم كفار فلا فائدة لضمهم إليهم في الاحتجاج، وإذا لم يصح ضمهم فيجب أن يكون احتجاجهم راجعًا إلى نقلهم فقط، وهذا قائم في نقل معجزات محمد ﷺ[1].

2 - لا بدّ من إلزام اليهود صحة نبوة عيسى ومحمد – عليهما السلام – لأن الإقرار بنبوة موسى يقتضي الإقرار بنبوتهما، فإقرارهم بنبوة موسى قد صح لوقوع المعجز منه لا لغير ذلك، فمن شاركه في ظهور المعجزات عليه فلا بدّ من الاعتراف بنبوته، فإن لم يثبت هذا الاعتراف فإقرار اليهود بنبوة موسى لا يكون ثابتًا، ويربط القاضي هذا بما قاله – سلفًا – عند دراسة البراهمة من أن الاعتراف بمقتضى العقل يقتضي ثبوت النبوات لأن تجويز ثبوتها من جملة العقليات، وبعبقرية متفردة يرى القاضي أن من كمال الإيمان عند اليهود أن يؤمنوا بنبوة محمد ﷺ، لأن الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام وقد بشر بمحمد ﷺ يتضمن – بالضرورة – الاعتراف بنبوة محمد ﷺ، ومتى لم يعترفوا بذلك انتفي بعض الاعتراف الأول[2].

ونعود إلى نقد القاضي المفصل، للمذهبين الأولين:

أولاً: نقد المذهب الأول

رد القاضي على هذا المذهب في مواضع عديدة من كتبه، ولا تختلف هذه المواضع، من حيث ما احتوته من الأدلة والبراهين التي اعتمدها القاضي، وقد شغل رده على هذا المذهب – مثل المذهب التالي أيضًا – مساحة أوسع، من دراساته لقضية النسخ، ونبلور هذا الرد في نقطتين:

(1) انظر: المغني 16/139- 140.

(2) انظر: المغني 16/145.

أ- لا يمتنع في الفعلين المثلين كون أحدهما حقًّا والآخر باطلاً

وكما سبق أن وضع القاضي شرائط لوقوع النسخ، منها أن النسخ لا يتناول عين ما كان حقًّا - أعني أن لا يكون الفعل واحدًا - وذلك لا يوجب انقلاب الحق باطلاً والباطل حقًّا؛ لأنه في هذه الحالة يتناول مثل ما كان لا عينه، ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقًّا أو صلاحًا والآخر باطلاً أو فاسدًا؛ فإن دخول الدار - مثلاً - قد يكون حقًّا حسنًا إذا كان بإذن صاحبها ويكون باطلاً قبيحًا إذا كان عن غير إذن، مع أن الدخولين مثلان، بل إن الدخلة الواحدة يمكن وقوعها بإذن، فتكون حسنة وهي نفسها تقع فتكون قبيحة بدون إذن، وكذلك السجدتان، فإحداهما تقع حسنة إذا كانت سجدة للرحمن والأخرى تقع باطلة إذا قصد بها عبادة الشيطان[1].

فإن قالوا إن العقل قد دل على حال المثلين - كما سبق - لاختلاف شرطهما وموقعهما، فيقال لهم: إن السمع يدل كذلك من حال الفعلين على مثله، لأننا لا نجوز في مثل الصلاح أن يكون فاسدًا إلا إذا وقع على غير وجه الصلاح، ولا يصح لهم التمسك بأن ذلك يؤدي إلى كون الشرع مختلفًا وهو ما لا يجوز منه لأنه إذا جاز ذلك في العقليات فلا مانع يمنع من مثله في الشرعيات، فاليهود يجوزون أن يأمر الله تعالى أحد المكلفين بالفعل وينهى الآخر عن مثله في حال واحدة وحالين ولم يوجب ذلك تناقضًا ولا اختلافًا، فكذلك القول في الفعلين إذا كانا من مكلف واحد، في حالين[2].

وقد ثبت أن الله تعالى - فيما يفعله بالعبد - قد يكون الصلاح أن يمرضه في وقت ثم إذا أمرضه في وقت آخر يكون فسادًا، وكذلك القول في الفقر والغنى والعافية إلى سائر ما يدبر عليه أحوال العالم، فما الذي يمنع أن يكون الفعل صلاحًا في هذا اليوم ويكون مثله فسادًا في اليوم الثاني، وإذا صح ذلك فلا بدّ أن يعرفنا الله إياها، إذ قد ثبت أن الشرعيات لا طريق إلى معرفتها إلا أدلة الشرع[3]. ويوضح القاضي ذلك - متأثرًا بنزعة اعتزالية واضحة - بأنه إذا أمرض الله العبد في وقت وكان إدامة المرض صلاحًا لوجب أن يفعله، لأن المرض من الباب الذي متى حسن وجب لما فيه من المصلحة، ومتى لم يجب قبح، وإذا تقرر ذلك علمنا أنه في الوقت الذي فعله فيه صلاح وفي غيره

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص577- 578.

(2) انظر: المغني 76/16.

(3) انظر: المغني 78/16، وقد سبق تفصيل هذا القول، عند دراسة البراهمة.

مـــن الأوقات ليس صلاحًا بل لو فَعَله لكان قبيحًا وفسادًا، وذلك لا يجوز على الله وهو – تعالى – منزه، وكذلك القول في العافية والفقر والغنى[1].

ويوجه القاضي إلى اليهود سؤالاً، معتمدًا فيه على ما يقرون به؛ فيقول: أليس كان لا يلـــزمنا اعـــتقاد نـــبوة موسى قبل أن يبعث، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة؟ أو أليس نبوته وشرائعه والإخبار عنهما قبل البعثة من المحظور، ثم صار بعدها من الأمور اللازمة الواجبة علـــى مـــن بعـــث إليهم؟ فلا بدّ من نعم، ولا يقتضي ذلك أن يكون الحق، صار باطلاً والباطل صار حقًا، فهلا جاز ذلك في إثبات وقوع النسخ[2].

ولإزالة اللبس، يبين القاضي أن هناك فرقًا بين الأفعال التي يجوز أن يختلف حالها في الصلاح والفساد وبين ما لا يجوز ذلك فيها، فيذكر أن الذي يستمر من هذه الأفعال على حد واحد ودون اختلاف هو ما يتعلق بأفعال القلوب دون أفعال الجوارح، كمعرفة الله بتوحيده وعدله ووجوب الواجبات العقلية وتوطين النفس على القيام بما يلزمها، فهذه الأفعال وما شاكلها لا يرد التعبد بخلافها، لأن الوجه الذي لأجله صارت لطفًا لا يتعلق بـــوقت دون وقت ولا بمكلف دون آخر، وما هذه حاله يجب أن يستمر مادام التكليف قائمًـــا، أما الأفعال التي يجوز فيها النسخ فهي سائر العبادات إذا كان في نسخها مصلحة ولطـــف بالمكلفين، ولا يعرف ذلك بطرق العقل، وإنما يرجع فيه إلى الوحي الصادر عن علام الغيوب[3].

ب- إثبات جواز ورود النسخ على الشرائع المتقدمة

وتنقـــسم هذه النقطة إلى نقطتين جزئيتين؛ هما بطْلان القول بأن النسخ يدل على البداء وإثبات نسخ التوراة للشرائع المتقدمة عليها:

1- بطلان القول بأن النسخ يدل على البداء

حـــاول هـــذا المذهب من اليهود أن يعتل على عدم تجويزه النسخ بأنه يقتضي الـــبداء[4] والحقيقة أن الجانب الأكبر من الرد على هذا القول متضمن في تعريف القاضي

---

(1) انظر: السابق 79/16.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص578، والمغني 80/16.

(3) انظر المغني: 84/16، 88، 90.

(4) لقد أثبت ابن حزم أنهم نسبوا – في توراتهم، البداء بعينه، الذي هو أشد من النسخ، إلى الله تعالى، كمـــا أثبت وقوع النسخ من واقع توراتهم التي بأيديهم، وهو ما أثبته القاضي، كما سنعرف بعد =

الـــسابق، للنسخ والبداء ودلالة الفصل بينهما والشروط التي لا بدّ أن تتوافر في كليهما، فالـــذي يدل على البداء من الأمر والنهي كون الفعل واحدًا والوقت والوجه الذي يكون علـــيه الفعل واحدًا والمكلف واحدًا، أما النسخ فإنه يتضمن تغاير الفعل وهذا جانب من جوانب بطلان تعلق اليهود بهذه الشبهة[1].

وكـــأن القاضي يرى أن اليهود يجهلون ذلك الفصل بين النسخ والبداء، وهذا ما دعاه إلى التركيز على توضيح مفارقة كل منهما للآخر في رده على من قال إن النسخ يدل علـــى البداء، وتجنبًا للتكرار، يحسن عدم الإطالة في شرح ذلك، وما ذكر قبل هذا يكفي لاستيفاء القول ببطلان دلالة النسخ على البداء.

وإذا اعتل اليهود بأن قالوا: إننا نسوّي بين النسخ والبداء من حيث ثبت عندنا في الأمـــر المتقدم أنه يقتضي التعبد به على الدواء، فإذا ورد النهي فقد صار نهيًا عن نفس ما الأمر أمر به، فدل على البداء[2].

ويـــرد القاضـــي على هذا القول بأن فيه تسليمًا بأن النهي إذا تناول غير عين ما تـــناوله – وهذا أحد شروط النسخ – لم يدل على البداء، وعند ذلك يقال لهم إذا كنتم تعلمون بعقولكم أن النهي يرد الأمر على وجهين؛ أحدهما بأن يتناول نفس ما تناوله الأمر فيدل على البداء. والآخر بأن يتناول غيره فلا يدل على البداء، فيجوز أن يرد النهي على الوجه الذي يصح عليه، وهو الوجه الثاني دون الوجه الأول، وفي تجويزهم لذلك إلزام لهم بصرف النهي إلى الوجه الذي نقوله، ويبقى الكلام بيننا وبينهم في أن هذا النهي ورد أم لم يرد، فإذا بينًا لهم وروده بإثبات نبوة محمد ﷺ فقد صح ما أردناه في هذا الباب[3].

وعلـــى الجملة فقد بان بذلك وبما سبقه من دلالة الفصل بين النسخ والبداء فساد قول اليهود، إن نسخ الشريعة لا بدّ من أن يعود إلى كونه دلالة على البداء[4].

2- نسخ التوراة للشرائع المتقدمة

وهو أحد ما يعتمد عليه في تفنيد مقالة اليهود في هذا الصدد؛ فقد تقرر أن شرائع

=

قليل. انظر الفصل 1/101- 103، 141.

(1) انظر: المغني 16/97.

(2) انظر: السابق 16/98.

(3) انظر: المغني 16/98.

(4) راجع: السابق 16/108- 109.

الأنبياء مختلفة؛ ففي شريعة آدم إباحة تزوج الأخ من الأخت، فحرمها موسى[1]، وفي شريعة إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى حال الكبر[2]، وفي شريعة إسرائيل إباحة الجمع بين الأختين[3] وجاء موسى عليه السلام فخالف هذه الشرائع ونسخها؛ فيجب على ذلك جواز نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا ﷺ وإن كان من حق ذلك النسخ أن يكون بداء، فكذلك القول في نسخ شريعة موسى لما تقدمها[4].

ويذكر القاضي أن اليهود عند هذا السؤال الذي لا محيص لهم منه قد اختلفوا[5]:

- فمنهم من قال إن الشريعة واحدة ولم يقع فيها اختلاف.

-ودعا ذلك بعضهم إلى أن قال: إنا لا نسلم أن آدم كان يزوج بناته من بنيه بل كان في زمنه آدم ثان يزوج كل منهما بناته من بني صاحبه.

---

(1) جاء في سفر اللاوبين 18- 9، 11 "عورة أختك بنت أبيك أو بنت أمك عورتها... عورة بنت أبيك المولودة من أبيك لا تكشف عورتها إنها أختك".

(2) جاء في سفر التكوين 17-24 "وكان إبراهيم ابن تسع وتسعين سنة حين ختن في لحم غرلته".

(3) جمع يعقوب بين الأختين في نكاح صحيح، فقد تزوج من "ليئة" و"راحيل" ابنتي خاله لابان (التكوين 20) وحرم موسى هذا الجمع: "ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها في حياتها" سفر اللاويين 18-18، وانظر: نقد التوراة د. السقا ص220- 221.

(4) راجع: شرح الأصول الخمسة، ص579، والمغني 110/16، والمختصر في أصول الدين 241/1 – 242، والحقيقة أن كثيرًا من علماء الإسلام الذين تعرضوا لقضية النسخ استدلوا بذلك على نقض قول اليهود.. انظر مثلاً: الفصل لابن حزم 100/1- 101، وإغاثة اللهفان لابن القيم 232/2 وما بعدها، وتفسير ابن كثير 151/1، 382.

(5) انظر: المغني 110/16 وتجدر الإشارة إلى ابن كمونة اليهودي، نفي أن يكون موسى قد نسخ الشريعة التي أمر الله بها الأمم من لدن آدم ونوح عليهما السلام لكنه أكد الوصية بها وزاد عليها ما خص به بني إسرائيل دون غيرهم من سائر الأمم، وهذا الكلام ينقضه ما جاء في التوراة وأوردناه قبل قليل، وقد رد عليه ابن المحرومة النصراني بعد أن سرد كلامه هذا ردًا عنيفًا، مستدلاً بنصوص التوراة الناسخة لبعض الشرائع السابقة، وأسوق بداية عبارته في الرد عليه يقول: "... قد غلب على ظني أن المصنف – يعني ابن كمونة – لما سطر هذا الكلام إما أنه كان سكران أو كان قد عرض له طرف ماليخوليا، وإلا فكيف تجاسر على التفوه بهذا الكلام الذي فساده ظاهر لبعض الأطفال فضلاً عن المحنكين والرجال. ثم شرع في تفصيل الرد والنقض عليه. انظر:(حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث لابن كمونة) ص90- 92، 101- 105، وقارن: تنقيح الأبحاث لابن كمونة ص25.

– وأدى ببعضهم إلى أن قال إن هذا ليس بشرع وإنما هو إباحة عقلية.

أما الأول فإن القاضي يسوق قول شيوخه المعتزلة على بطلانه، وهو أن الشرائع مختلفة، ولو كانت متفقة لما كان هناك وجه لإضافة الشريعة إلى كل نبي، لأن موسى عليه السلام – على هذا القول – يؤدي شريعة من تقدم، لا أنه يبتدئ بشريعة، والمؤدي لشريعة غيره لا تضاف إليه الشريعة وإنما تضاف إلى من تعلم من جهته فحسب، ولذا لا يضيف اليهود شريعة موسى إلى من جاء بعده مثل يوشع بن نون وغيره، فإذا صحت إضافتهم الشريعة إلى موسى، فقد ثبت أن الشرائع مختلفة[1].

لكن القاضي يرى – بموضوعية – أن تعلق شيوخه هذا ضعيف؛ لأن للمخالفين أن يقولوا: إن الشرائع واحدة، وتقع الإضافة لزيادات يختص بها النبي الثاني ولا تعلم إلا من قبله، ولهم أن يقولوا أيضا: إن الشرائع كانت واحدة فلا تعلم من قبل الثاني من حيث قد اندرست أو اندرس بعضها قبل مجيء هذا الثاني[2]، وعلى الرغم من ذلك فإن القاضي يجيز قول شيوخه، لأن اليهود يعترفون به، ولأن شيوخه أرادوا إبطال قول القوم من أقرب طريق.

أما رده على من قال بوحدة الشريعة فإن ما نص عليه من إثبات اختلاف الشرائع ينقض قولهم[3].

ومن قال بوجود آدم ثانٍ إلى آخر ما قيل، فإن القاضي يرى أن قائله "قد خرج عن أقاويل أهل الملة في ذلك، لأنهم لا يختلفون فيه، وإنما يخالف ذلك قوم من الملحدة؛ لأن أهل الملل يتمسكون بالنبوات ويعترفون بالنسل أجمع من آدم عليه السلام.. فأما علمنا بذلك من دين محمد صلى الله عليه وسلم ومن إجماع الأمة فظاهر، فلا يصح مع هذا القول إثبات ثانٍ له مشارك في اسمه لئلا يلزمهم النسخ في تزوج الأخ بالأخت"[4].

وأما قولهم إن تزويج الأخ بالأخت إباحة عقلية وليس شرعية، فليس كما يعتقدون لأن الإباحة العقلية في ذلك لا توجب من التمسك والاختصاص ما يحصل بالتزويج؛ لأن المتزوج متمسك بمن تزوجها وهي مقصورة عليه ولا يضاف الولد إلا

---

(1) انظر: المغني 110/16.
(2) انظر: المغني 110/16- 111.
(3) انظر: المغني 110/16، 112.
(4) انظر: المغني 111/1.

إليه، إلى غير ذلك مما يعرف بالنقل والعادة والعرف، وهذا ليس من الإباحة العقلية، فلا بدّ من إضافته إلى الشرع وفي ذلك صحة ما جاء في شريعة آدم وإثبات نسخ شريعة موسى لها[1] وإثبات جواز نسخ النبي ﷺ لشريعة موسى وبطلان الادعاء بأن ذلك يدل على البداء أو على انقلاب الحق باطلاً والباطل حقًّا[2].

ثانيًا: تفنيد القاضي لمقالة المذهب الثاني؛ بأن موسى أبدَّ شريعته

ويصوغ القاضي – قبل الرد عليهم – ما استدلوا به إجمالاً على صحة قولهم صياغة منطقية تتلخص فيما يلي:

إن الأدلة لا تتناقض وإذا ثبت أن موسى عليه السلام خبر بأن شريعته لا تنسخ بل لازمة على التأييد ما دام التكليف ثابتًا، فيجب العلم بأن من ادعى نسخ شريعته لا يجوز أن يكون نبيًا؛ لأن إثباته نبيًا يوجب كون الأدلة متناقضة وكونه مرسلاً بخلاف ما تقتضيه الحكمة، ثم لا بدّ من القطع بأن لا يجب النظر فيما يدعيه من المعجز، بل لا بدّ من القطع بأن لا معجز معه أصلاً[3].

وأول ما بدأ به القاضي في مناقشة هذا المذهب، هو النظر في الخبر، الذي يفيد أن موسى جعل شريعته مؤبدة ويعتبرونه أساس حجتهم، ولا شك أن في إثبات بطلان هذا الخبر تقويضًا لمدعاهم ولما يمكن أن يعتلوا به أو يوردوه للدلالة على صحة ما يذهبون إليه[4].

ولقد أفاض في نقض هذا المذهب واجتهد في استخدام التقسيم والتشقيق العقليين كثيرًا؛ ليستوفي جوانب المسألة، ويمكن تلخيص ما أورده أمرين أساسين:

أولهما: مدى صحة الخبر الذي يتمسكون به ويعتبرونه أساس حجتهم وهو أن موسى جعل شريعته مؤبدة.

وآخرهما: أن هذا الخبر لو صح، لا يمنع من جواز نسخ شريعته:

أ- لم يحصل العلم الضروري بهذا الخبر.

ذكر القاضي أن اليهود، ادعوا التواتر في نقل هذا الخبر وأنه كتواتر المسلمين بأن

---

(1) انظر: المغني 16/111- 112.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص579.

(3) انظر: المغني 16/116.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص580.

الرسول ﷺ أخبر بأنه خاتم النبيين، فالطعن في خبرهم يقتضي الطعن في خبرنا، فيرد عليهم بأن ادعاءهم هذا لو صح لعلمنا كعلمهم ولو علمنا به ونحن نعتقد صدق موسى عليه السلام لما صح مع هذا العلم أن يثبت في قلوبنا اعتقاد نبوة من ينسخ شريعته، ونحن نجد ذلك من أنفسنا، ونعرفه اليوم من أحوالنا، وذلك يدل على أن العلم الضروري بما ادعوه غير حاصل لنا، ولا يجوز أن يكون حاصلاً لهم وغير حاصل لنا، فحالنا كحالهم في سماع الأخبار، ومخالطتنا بهم ومناظرتنا إياهم أكثر مما يخالطهم كثير من اليهود أنفسهم، فكيف يمكنهم ادعاء التواتر فيه وحصول العلم الضروري به[1]!

وبوجه آخر يقال لهم: إن المتعبد بشريعة موسى لا يخلو أن يكون أنتم فقط أو كلانا معًا، فإن قالوا إنهم المتعبدون بها وحدهم دون غيرهم فيلزمهم تجويز ثبوت نبوة محمد ﷺ بأن يكون مبعوثًا إلى غير من بعث إليه موسى، وتكون شريعته مخالفة لشريعة موسى لا أن تكون ناسخة لها، وذلك ينقض أحد مذاهبهم القائل بأن لا نبي بعد موسى عليه السلام سواء نسخ شريعته أو لم ينسخها، وإن قالوا إن الجميع متعبد بشريعة موسى عليه السلام ومن لم يعتقد ذلك فقد كفر وأخطأ، فالقول عليهم: إننا لا نجوز أن نُكلف شريعته ولا نعلم أنها لا تنسخ وأنها لازمة أبدًا، وإن كان معرفة ذلك هو أن نعرف الخبر الذي نسبوه إلى موسى عليه السلام ونعرف قصده الذي هو تأبيد شريعته ولزومها أبدًا، فيجب أن يكون العلم الضروري بذلك كله قد حصل لنا حتى تقوم الحجة فيه علينا وإلا أدى إلى تكليف ما لا يطاق، وقد بينا أن العلم الضروري ليس بحاصل لنا؛ لأنه لو كان كذلك لامتنعنا عن اعتقاد نبوة محمد ﷺ ونسخه لشريعة من تقدمه[2].

ولا يمكنهم أن يدعوا أنه لم يحصل في قلوبنا اعتقاد نبوة محمد ﷺ وصدقه وأن من دينه أن شريعته ناسخة، فذلك كما نعلمه من أنفسنا يعلمونه منا كما نعلم المذاهب الظاهرة ممن يعتقدونها[3].

ويذكر القاضي أنهم قد يدعون أن حال النقل في خبرهم الذي يفيد تأبيد الشريعة كحال نقل القرآن الذي لا يجوز أن تختل شرائط نقله، ثم يرد هذا الادعاء بحصول

(1) انظر: المغني 118/16، وشرح الأصول الخمسة، ص580، وقارن الأصل السابع من أصول منهج القاضي، على ما تقدم.

(2) انظر: المغني 119/16.

(3) انظر: السابق 120/16.

المفارقة الشديدة والمخالفة الواضحة بين الحالين؛ لأننا نعتمد في ذلك على الضرورة، التي تقتضي النقل المتواتر، وبذلك وحده يعرف القرآن وما حل هذا المحل لا تقع فيه مناظرة أو استدلال – كما هو الحال في نقلهم – والواجب فيه التصادق؛ لأن العلم به مشترك بين المؤمنين به والكافرين المخالفين له[1].

وربما يسوقون اعتلالهم هذا بطريق آخر فيقولون إنا ندعي الضرورة في نقل التوراة نفسها؛ لأنه عندنا كنقل القرآن عندكم وإن لم ندع الضرورة في نقل قول موسى وخبره السابق، إنما هو متضمن في التوراة، ومع أن هذا القول لا يختلف كثيرًا عن سابقه، إلا أن القاضي يستوفي مناقشته بأن النقل في التوراة كلها لا يجوز أن يجري مجرى النقل في القرآن، فالذي لأجله وجب النقل في القرآن بهذا الوجه هو قرب العهد وكونه معجزًا ووجوب كون محمد ﷺ خاتم النبيين جميعًا وذلك منتفٍ في التوراة، فلم يثبت أنها بعينها المنزلة على موسى، بل كلها أو كثير منها من قولٍ موسى عليه السلام أو قول غيره، ثم إن للشريعة الثانية في وجوب النقل من التأثير ما ليس للشريعة الأولى المنسوخة، فمن أين أن الحالين في النقل سواء![2].

ويريد القاضي أن يقول هنا إن الوجوه التي تدعيها اليهود في النقل غير ثابتة، وإن كانت ثابتة فيجب أن يظهروها بحيث تقوم الحجة معها علينا، لكننا ندعي أن التحريف والتغيير قد وقعا في التوراة وأن القرآن قد ورد بذلك وأن نقلهم الذي ادعوه لم يثبت عندنا أنه حجة ولا وقع لنا به العلم ونحن كثرة لا يجوز أن نكتم ما نعلم أو نجحد ما نعرف[3]. وهنا يوظف القاضي منهج نقد النص توظيفًا سديدًا في إثبات عدم حجية ما تضمنته التوراة لانقطاع سندها وتناقض متنها، وهذا أكبر دليل على بطلان تعلقهم بصحة الخبر المنسوب إلى موسى عليه السلام بتأبيد شريعته[4]. وقد سبق أن تحدثنا عن ذلك، بتفصيل.

ونجد القاضي يحتج على عدم صحة هذا الخبر بما يعتقده بعض اليهود أنفسهم، وإن كان لا يعول عليه كثيرًا، فهذه العنانية – إحدى فرقهم– تجيز نسخ الشريعة من

---

(1) انظر: المغني 126/16، 153.

(2) انظر: المغني 127/16.

(3) انظر: السابق 128/16.

(4) انظر: السابق 128/16، 134– 136، وقارن تثبيت دلائل النبوة 124/1– 125.

جهتي الشرع والعقل، ولو كان هذا الخبر متواترًا لعلموه وانصرفوا عن مقالتهم هذه[1].

ب- لو صح النقل لا يمكنهم الاحتجاج به

على الرغم من كفاية دراسة القاضي للخبر الذي نسبه اليهود إلى موسى ﷺ، لبيان بطلان صحته والاحتجاج به على منع النسخ، ولو اكتفى بذلك لقامت عليهم الحجة الواضحة، على الرغم من ذلك فقد استرسل في الرد عليهم إلى أكثر من ذلك، وقد رأينا أن القاضي قد طعن في هذا الخبر أصلاً، وأورد حجته على ذلك لكنه ومن باب مجاراة الخصم والتسليم- جدلاً – له، يقرر أنه لو صح النقل الذي ادعاه القوم في خبرهم هذا لما أمكنهم الاحتجاج به على عدم جواز نسخ شريعة موسى، وذلك من جهتين:

الوجه الأول: أن قول موسى ﷺ: "تمسكوا بشريعتي أبدًا" أو ما في معناه لا يمنع من وقوع النسخ لأن الأمر – وإن اقترن به لفظ يفيد التأبيد – لا يمنع من ورود النهي بعده أو من جواز إزالة التعبد[2]، وقد دلل القاضي على ذلك عند الرد على المذهب الأول من مذاهب اليهود الذي يدعي أن النسخ يدل على البداء، ومجمل دليله أنه لا يمتنع من ورود النهي من الله بعد الأمر – أو العكس – إذا كان من باب المصلحة واللطف بالمكلفين – مع اعتبار الشرائط المعروفة لذلك – وقد سبق تفصيلها، فقول موسى ﷺ أمرًا كان أو نهيًا – لا يكون أكثر من قوله تعالى.

وإذا اعتلوا أنهم ينقلون قول موسى بما يجري مجرى الخبر لا الأمر أو النهي، نحو "شريعتي لازمة أبدًا" فيقال لهم: إن ذلك يقوم مقام الأمر، لأنه يمكن أن يحل محله، وإذا كان لا يقتضي منع النسخ فكذلك الخبر الجاري مجراه، ولذلك فنحن لا نفصل بين قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾[3]، وبين قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾[4] في جواز ورود النسخ فيه – مع أن الثاني أمر والأول خبر، لكنه في مقام الأمر – ولذلك نقول: إن الأمر يفيد فائدة الخبر، فلا فرق بين أن يقول: افعلوا كذا وكذا وبين أن يقول في ذلك: إنه واجب لازم إذا كان الأمر إلزامًا، وعليه "فلو صح عن موسى ﷺ كان لا

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص580.

(2) انظر: المغني 122/16.

(3) سورة آل عمران جزء من أية 97.

(4) وردت آيات كثيرة متفرقة منها: سورة البقرة: 43، وسورة النور: 56، وسورة المزمل: 20.

يمنع من ورود النسخ بعده"[1].

الوجه الثاني: لا بدّ من العدول عن ظاهر هذا الخبر لتعارضه مع دلالة النبوة؛ فقد بيَّن القاضي قبل قليل أن قول موسى ﷺ ليس أكثر من قول الله عز وجل، وإذا صح جواز ورود النهي بعد الأمر، فذلك يوجب كون هذا الخبر موقوفًا على الدلالة، وإذا بينا ثبوت نبوة نبينا ﷺ بالمعجزات – التي بمثلها ثبتت نبوة موسى ﷺ – وأنه ادعى نسخ الشريعة فقد حصلت الدلالة الموجبة لصرف ذلك الخبر عن ظاهره، وهذا يصرف الحديث إلى الكلام في نبوة محمد ﷺ وإثباتها ومعجزاتها، ويخرج ما ذكروه من أن يكون مانعًا للنسخ[2].

وقد ثبت ثبوتًا يقينيًا بالمعجزات والآيات أن محمدًا الذي جاء بنسخ شريعة موسى نبي صادق فلا بدّ – حتمًا – من تأويل الخبر وعدم الأخذ به على ظاهره لتسلم دلالة الإعجاز، على نبوة محمد ﷺ، ولو لم نقل بذلك لوجب الطعن في دلالة الإعجاز نفسها؛ لأنه متى كانت المعجزات الظاهرة دالة على صدق نبوة موسى ﷺ وظهر مثلها على محمد ﷺ ولم تدل على نبوته فمعجزات موسى غير دالة على النبوة أيضًا، وهذا يبين أن حمل هذا الخبر على ظاهره ينقض نفسه ويتعارض مع دلالة الإعجاز التي تحتم كون موسى نبيًا وفي نفس الوقت تثبت كون محمد ﷺ نبيًا ناسخًا لشريعته... لا بدّ إذن من حمله على ما وافق هذه الدلالة[3].

ويذكر القاضي – بطريق التقسيم – أن هذا الخبر لا يخلو من أحد وجهين؛ إما أن يكون المراد به "أن شريعتي لا تنسخ على يدي من معه معجز" أو" لا تنسخ على يدي من لا معجز معه"، فإن قالوا بالوجه الثاني فهذا باب نتفق فيه معهم ولا نخالفهم، وإن قالوا بالوجه الأول فهذا تناقض بين، ولا يجوز أن يكون قد أراده موسى ﷺ لأن ذلك يقدح في نبوته بل يخرجه أصلاً من أن يكون نبيًا، ويكون لأمته أن يقولوا: لم وجب اعتقاد نبوتك والانقياد لك، وقد جوزنا أن يكون هنا صاحب معجزة لا يلزمنا اتباعه والاعتقاد بنبوته؟ لأن دلالة الإعجاز على النبوات لا تختلف ولا تختص بنبي دون آخر، وإذا كان الأمر كذلك وثبتت صحة هذا الخبر فلا وجه للأخذ بظاهره لاسيما وقد ثبتت

(1) المغني: 123/16.

(2) انظر المغني: 122/16.

(3) انظر المغني 129/16، وشرح الأصول الخمسة، ص580.

نبوة محمد ﷺ بالمعجزات والأدلة القاطعة على صحتها[1].

ويمكننا أن نكشف للقوم هذه المعجزات ودلالتها – إن أرادوا – كما نكشفها لغيرهم[2]، وإن اعتل اليهود على ذلك بأن خبرهم يوجب الانصراف عن النظر في هذه المعجزات! فإن القاضي يرى ذلك من ركيك الكلام؛ لأن الخبر قد يدخله الاحتمال بأي حال ولا يجوز أن يكون صارفًا عن النظر في المعجزات، فيجب على هؤلاء القوم أن ينظروا في معجزات محمد ﷺ ويناظروا المسلمين فيها ليزيلوا الشبهة عنا وعن ضعفائهم فيها إن كانوا محقين، وليس من شك في أن من تسكن نفسه إلى الحجة لا ينصرف عن النظر في الشبهة، فإن كان القوم نفوسهم ساكنة إلى أن خبرهم حجة فما بالهم يفزعون من النظر في معجزات محمد ﷺ ويهربون من المناظرة فيها **"وهل في الأدلة الدالة على فقد سكون أنفسهم إلى ما هم عليه أقوى مما هم عليه من الهرب والنفار من النظر في المعجزات"[3].**

وواضح من ذلك أن القاضي يحاول جاهدًا الكشف عن مكنون أنفسهم بما تبين له من ظاهر سلوكهم؛ لينتهي بعد ذلك إلى إثبات بطلان الاحتجاج بهذا الخبر على عدم تجويز النسخ، ليس هذا فحسب؛ بل يقرر – في ثقة – أن شعورهم بضعف التمسك به أو الاعتماد عليه، شديد.

وثم يأتي القاضي بالحكم القاطع الذي يقال فيه لجميع اليهود: إن نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا ﷺ قد صح وثبت والاعتماد في ذلك على إثبات نبوته ﷺ بالمعجزات الدالة والبراهين القاطعة على صحتها وأن المعلوم من دينه وشريعته – باضطرار – أنه أتى بما ينسخ به الشرائع المتقدمة في باب التمسك بالسبت وفي نفس الصلوات وشروطها والصوم وصفاته إلى سائر الأحكام الأخرى، ويرى القاضي أن شريعة محمد ﷺ مبتدأة من جهته وناسخة لكل ما تقدم، وإنما تتفق بعض شرائعه مع الشرائع المتقدمة، لأن المصلحة اقتضت هذا الاتفاق[4]. ولأن مصدرها في النهاية، واحد.

ويبدو هذا القول متناقضًا إذ كيف تكون شريعة محمد ﷺ ناسخة لكل ما تقدم

(1) انظر: شرح أصول الخمسة، ص580، والمغني 130/16، وقارن: التمهيد للباقلاني، ص144.

(2) انظر: المغني 131/16.

(3) المغني 133/16– 134.

(4) انظر: المغني 138/16.

ومتفقة مع بعض هذه الشرائع؟! يزيل القاضي هذا التناقض بتوضيح المراد بهذا القول، وهو وجوب الانقياد للشريعة المبتدأة والعدول عن الشرائع المتقدمة، حتى لو أن ما يتفق منهما قد فعله المكلف على الوجه الأول أو طبقًا للشرائع السابقة لكان مخطئًا، وإنما يصح أن يفعله على الوجه الثاني من حيث علم أنه من جهة محمد ﷺ ويرجع في صفاته وشروطه وأحكامه إلى شريعته ﷺ، وبهذا الوجه صح القول بأن الشرائع المتقدمة مرفوعة بشريعته عليه الصلاة والسلام، ووقع بذلك أيضًا النسخ الذي تمنعه اليهود(1).

ثالثًا: بين القاضي والسموأل بن يحيى "منهج السموأل في دراسة النسخ"

1- السموأل وأهمية دراسته للنسخ

دخل السموأل بن يحيى المغربي(2) الإسلام، بعد أن كان حبرًا في اليهودية، ثم صنف - كغيره من المهتدين إلى الإسلام - في علم مقارنة الأديان، فوضع كتابًا أسماه

---

(1) انظر: السابق: نفس الصفحة، وقد أدى ذلك بالقاضي إلى تخطئة بعض الفقهاء الذين يرون أنه ﷺ وأمته متعبدون بشريعة من تقدم، وأشار إلى أنه بين ذلك في كتابه "أصول الفقه".

(2) هو شموائيل بن يهوذا بن أبوان، بعد اعتناقه الإسلام تمسك باسمه العربي "السموأل"، أصله من المغرب وسكن مع أسرته بغداد وبلاد فارس، وولد في بيت علم، فكان أبوه حبرًا يهوديًا، فنشأ الابن نشأة علمية، أتقن العبرية ودرس التوراة وفقهها وعلومها، كما درس الرياضيات والهندسة والطب وشيئًا من علوم اليونان والتاريخ الذي تعرف من خلاله على سيرة الرسول ﷺ، وكان له نصيب من البلاغة والفصاحة. كتب سيرته الذاتية بدقة وشمول، وهي تتفق مع كتب السير والتراجم التي ترجمت له، وأكد فيها كراهيته الشديدة للتقليد والجمود وعدم النظر والبحث، فدفعه ذلك إلى تدبر اختلاف الناس في المذاهب والديانات، فدرس اليهودية، ودرس الإسلام فأحس بصحته وتوافقه مع العقل والفطرة السليمة، فاعتنقه وقد وظف في ذلك ما تعلمه من المنطق والرياضيات والهندسة وما تقتضيه هذه العلوم من ضروب البرهنة والتحقق من صحة الفروض تحققًا عقليًا، وعلى الرغم من كتابته لسيرته تفصيلاً لم يذكر تاريخ ولادته ولا ذكره الذين ترجموا له، كما اختلفوا في تاريخ وفاته، لكنه - كان يقينًا - حيًّا في سنة 569هـ، ومن أهم مؤلفاته "إفحام اليهود" وكتب أخرى في الرياضيات والهندسة.... انظر ترجمته في: الدراسة التي قدم بها د. محمد الشرقاوي لكتابه "إفحام اليهود" ص19-29 نشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالرياض 1407هـ، وإخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي - دار الآثار، بيروت، ص142، والأعلام للزركلي 140/3، وانظر تفصيل سيرته التي كتبها بقلمه والمتضمنة في كتابه "إسلام السموأل واقتصاص رؤياه النبي ﷺ في ليلة عرفة، وهو منشور ضمن كتاب إفحام اليهود ص45-74.

"إفحام اليهود"، وما يهمنا في هذا الكتاب – من بين عديد من القضايا التي عالجها فيه – دراسته لقضية النسخ، فقد قرر أن النسخ جائز عقلاً وسمعًا وواقع فعلاً، ومن خلال ذلك أوجب على اليهود الانصراف عن قولهم بمنع النسخ وضرورة الاعتراف بتجويزه، والحقيقة إن السموأل كان حلقة من السلسلة الطيبة التي ضمت أولئك المهتدين إلى الإسلام، الذين كانوا علماء راسخين في العلم بعقائدهم ودياناتهم السابقة، وبعد أن شرح الله صدورهم للإسلام قدموا بعلمهم وجهودهم الكثير لخدمة الفكر الإسلامي، فيما يتصل بعلم مقارنة الأديان وتثبيت دلائل النبوة[1].

---

(1) ولقد كان لكتابات المهتدين بشكل عام دور رائد في العناية بالبحث في هذا المجال، فقد تميزوا بسمات خاصة بهم، من أبرزها:

- أنهم كانوا علماء مبرزين في أديانهم السابقة.
- ثقافتهم الموسوعية، فقد تضلعوا في العلوم الرياضية والمنطقية والفلسفية.
- حرصهم الشديد على البرهان واحتفاؤهم بالحجة والدليل.
- بعدهم عن التقليد للأسلاف والمشايخ، ودأبهم على النظر والتمحيص.
- دراستهم للإسلام دراسة واعية واثقة متثبتة، ودراستهم للغته والرسوخ فيها وامتلاك ناصية البيان فيها، وقد انعكس ذلك على كتاباتهم، فاتسمت بخصائص مميزة، أكسبتها قيمة علمية رفيعة ومن أهمها:

1. قوة وبراعة الاحتجاج فيها مما يرفع كثيرًا منها إلى غرار التآليف في علم الكلام والجدل الديني مع أصحاب الديانات الأخرى.
2. الاعتماد على المنقول من الأدلة السمعية والنصوص الدينية من الكتب القديمة ومجادلة القوم بها، وهم أعرف بها.
3. فتحت عيون الدارسين الآخرين واسترعت انتباههم إلى هذه النصوص، ومقارنتها بما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، فلم يكن ابن حزم والبيروني والغزالي والجويني والقاضي عبد الجبار وابن تيمية وغيرهم إلا تابعين لهم في ذلك.
4. معرفتهم الدقيقة باللغات الأصلية للكتب القديمة جعلتهم يترجمون بأنفسهم منها، ترجمة بعيدة عن الركاكة والغموض، ومكنهم ذلك من مقارنة النص الواحد في أكثر من نسخة أو من لغة وبيان الاختلاف بين النسخ مع ضياع الأصل المترجم عنه.
5. وبجانب ما سبق تميزت كتاباتهم بحس دعوي مرهف، حرصوا على نقل الهداية والنور الذي غمرهم إلى الناس، ودعوتهم إلى هجران الباطل واتباع الحق.. انظر: الدراسة التي صدر بها د. محمد الشرقاوي لكتاب المهتدي نصر بن يحيى المتطيب "النصيحة الإيمانية" ص19- 23، وكذلك دراسته التي قدم بها لكتاب "مسالك النظر في نبوة سيد البشر"، للمهتدي حسن بن سعيد الإسكندراني، ص44- 45.

ولـــذلك فإن يجدر بنا أن نعقد مقارنة بين موقف القاضي من قضية النسخ وبين موقـــف السموأل – وهو المتضلع في اليهودية – من القضية نفسها؛ لنتعرف على المنهج الـــذي درســـها بـــه وقيمـــته ونماذج من أدلته وحججه، ولنتعرف على نقاط الاتفاق والاختلاف بين منهج الرجلين وأدلتهما.

وما يزيد من أهمية هذه المقارنة، هو ما اكتسبته دراسة السموأل لقضية النسخ من قـــيمة علمـــية بالغة – رغم أنها شغلت مساحة ليست بالكبيرة في مؤلفه المشار إليه – تتجلـــى في أنها تحتوي على نصوص وتفصيلات دقيقة، تتصل بقضية النسخ لم يكن كثير منها معروفًا من قبل لدى العلماء المسلمين، ولم يكن هناك من سبيل للاطلاع عليها من مصدر موثوق به لولا أن قيَّض الله السموأل لذلك[1]. ومن هذه النصوص نصوص توراتية أوردهـــا السموأل بلغتها العبرانية[2] وقام بترجمتها إلى العربية، لتوثيق الاستدلال بها على صحة ما يذهب إليه، ومن الصعوبة بمكان أن يقف عليها العلماء في ذلك العصر، ويقوموا بترجمتها مثل ما فعل السموأل.

يؤكد ذلك، أن العلماء المسلمين، احتفوا بكتاب السموأل احتفاء شديدًا، وأولوه عـــناية كبيرة، وأفادوا منه فائدة عظيمة في جدالهم مع اليهود عمومًا، ونقض قولهم بمنع النـــسخ علـــى وجه الخصوص، وعلى سبيل المثال فقد أفاد منه – مباشرةً أو عبر مرجع وسيط– الإمام ابن القيم ت 751هـــ في كتابيه "هداية الحيارى" و"إغاثة اللهفان" فصولاً بأكملها، بألفاظها وحروفها خصوصًا ما يتصل بقضية النسخ، بحيث يمكن اعتبار كتاب الـــسموأل مـــن أهم مصادر ابن القيم في دراسة الأديان، وإن كان لم يشر إلى السموأل صراحة، بل سكت عن ذلك في كل مواضع نقله[3].

وعلـــى الجانـــب الآخر، مثل مؤلَّف السموأل حدثًا خطيرًا عند اليهود، فسارع علمـــاؤهم بوضع التصانيف المملوءة بالمغالطات، التي تحاول الرد على السموأل وافتعال الأدلة لنقض آرائه، ومن هؤلاء أبو منصور ابن كمونة اليهودي (ت683هـــ) الذي نص على كتاب السموأل دون ذكر اسمه في كتابه "تنقيح الأبحاث" وضمنه كثيرًا من المباحث،

---

(1) انظر: مقدمة د. محمد الشرقاوي لكتاب "إفحام اليهود"، ص29- 30.

(2) انظر مثلا: إفحام اليهود ص67، 96- 99، 102.

(3) انظـــر مقدمـــة د. محمد الشرقاوي لكتاب الإفحام ص31، وانظر نقل ابن القيم عن السموأل في قضية النسخ في: إغاثة اللهفان 2/324- 328 وقارن: إفحام اليهود ص86- 90، 93- 103.

التي رد فيها على ما أورده السموأل في قضية النسخ وغيرها(1).

2- منهجه في دراسة النسخ، مقارنًا بمنهج القاضي

نهج السموأل في دراسة هذه القضية، نهجًا ذا أسس وملامح تتفق – في إجمالها – مع أُسس مناهج علماء الإسلام الآخرين وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، لكنها تختلف عـــن تلك المناهج في بعض التفاصيل والجزئيات، مما يضفي عليها طابعًا خاصًّا يجعلها، تكون منهجًا سموأليًا متفردًا.

وقبل أن نبلور أهم هذه الأسس مع مقارنتها بأصول منهج القاضي والإشارة إلى مـــا تتفق فيه مع تلك الأصول وما تختلف، نقرر أن السموأل لم يعرض أو يؤرخ لأقوال الـــيهود ومذاهبهم في النسخ – وإن كان جميعهم ينكرونه لكنهم يختلفون في أدلتهم على مـــنعه وإنكـــاره – فلم يذكر السموأل احتجاج كل فريق منهم لا إجمالاً ولا تفصيلاً – بعكـــس ما قام به القاضي من عرضها وتخصيص كل منها بالمناقشة والرد، وإنما بدأ – أول ما بدأ– بالرد على قول اليهود بمنع النسخ بصفة عامة، ولم يهتم بمسألة التأريخ لها أو التخـــصيص في الـــرد على كل فريق على حده، ومجمل القول: إن السموأل درس قضية النـــسخ بمنهج جدلي استعان فيه بالتحليل والمقارنة، ولعل عنوان كتابه يوحي بذلك، من حيث التركيز على الإفحام والإلزام.

– الاعتماد على النقل والعقل

كـــان عمدة استدلال السموأل على جواز وقوع النسخ ونقض قول اليهود بمنعه هـــو ما ورد في التوراة نفسها من أصول وأحكام وشرائع وتحليلها ومقارنتها بشرائع من سبقوا موسى من الأنبياء عليهم السلام؛ ليتوصل إلى إثبات أن النسخ قد وقع بنص التوراة يقـــول: "وقـــد جعل إلى إفحامهم – اليهود – طريقًا مما يتداولونه في أيديهم من نص تنزيلـــهم، وأعماهم الله عنه عند تبديلهم؛ ليكون حجة عليهم موجودة في أيديهم.. وهذا أول ما ابتُدئ به إلزامهم النسخ من نص كتابهم وما تقتضيه أصولهم"(2).

ويبدأ في عرض الأسئلة عليهم في تسلسل منطقي – معتمدًا في ذلك على نصوص الـــتوراة – ويجيب عن كل سؤال منها، حتى ينتهي إلى النتيجة التي أرادها؛ وهي إلزامهم

(1) انظـــر: "تنقيح الأبحاث للملل الثلاث" ص28- 29، 45- 50، 95 – 98، وقارن: إفحام اليهود ص93- 98، 115- 120 و160 وما بعدها.

(2) إفحام اليهود، ص86.

النسخ والاعتراف بوقوعه، فيتساءل عمًّا إذا كان هناك شرع قبل التوراة أم لا، ويجيب عن ذلك بأنهم إن جحدوا "كذّبوا بما نطق به الجزء الثاني من السفر الأول من التوراة إذ شرع الله تعالى على نوح عليه السلام القصاص في القتل(1) وبما يشهد به الجزء الثالث من السفر الأول من التوراة إذ شرع الله على إبراهيم عليه السلام ختانة المولود في اليوم الثامن من ميلاده(2) وهذه وأمثالها شرائع"(3).

فلا بدّ – بعد إيراد ذلك – أن يقر اليهود بوجود شرع قبل التوراة، وإن لم يقروا فقد خالفوا ما نص عليه دينهم، كما لا بدّ من إقرارهم بأن في التوراة زيادة عن تلك الشرائع؛ لأنها إن لم تأت بهذه الزيادة فلا فائدة فيها ولا تغني شيئًا وتصير بذلك عبثًا، وهذا ما لا يجوز أن يصدر عن الله تعالى(4) وفي احتواء التوراة على الزيادة إلزام لهم بتجويز النسخ، وهذا تحليل عقلي، وظفه السموأل؛ ليعقب به على الدليل النقلي السابق.

ومن الأدلة النقلية التي ساقها السموأل أن التوراة حرمت الأعمال الصناعية في يوم السبت بعد أن كان مباحًا قبل موسى عليه السلام، وهذا بعينه هو النسخ(5).

وقد وظف السموأل الدليل النقلي المأخوذ من التوراة في إلزام اليهود بوقوع النسخ، بوجه آخر، فذكر أن اليهود قد حرفوا وفارقوا ما جاءت به التوراة، ففيها أن من مسَّ عظمًا أو وطئ قبرًا أو حضر ميتًا عند موته، فإنه ينجس ولا طهارة له من ذلك إلا برماد البقرة وهذا ما يتداولونه، ولأنه كان حبرًا في اليهودية فقد جزم أنهم ليسوا على شيء من ذلك الآن، وإن اعتلوا بأن التبديل وقع لأنهم عدموا أسباب الطهارة وهي رماد البقر أو الإمام المطهِّر، فإنهم استغنوا الآن في الطهارة عن ذلك الرماد مع عجزهم عن فعله فقد أقروا بالنسخ لتلك الفريضة وهي الطهارة برماد البقر، لحال اقتضاها هذا الزمان، وإن لم يستغنوا عن ذلك "**فقد أقروا بأنهم الأنجاس أبدًا ما داموا لا يقدرون على سبب**

---

(1) ورد في التوراة: السفر الأول (التكوين) 9-6 "سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الإنسان".

(2) جاء في السفر السابق نفسه 10/17- 14: "يختن منكم كل ذكر، فتختنون في لحم غرلتكم فيكون علامة عهد بيني وبينكم ابن ثمانية أيام يختن منكم كل ذكر في أجيالكم...".

(3) انظر: إفحام اليهود، ص 86- 87.

(4) انظر: السابق، ص88.

(5) انظر: السابق، نفس الصفحة.

الطهارة"[1].

ويسوق السموأل عديدًا من الأحكام والشرائع التي زادوها وأدخلوها توراتهم ودياناتهم، ففارقوا بذلك شريعة موسى ﷺ مثل كثير من صلواتهم وأصوامهم، وفي هذه الزيادات نسخ لما نطقت به التوراة بمنع الزيادة أو النقصان على ما أوصى به موسى[2].

والحقيقة أن اعتماد السموأل على النقل من التوراة هو من أهم أسس منهجه، وقد شغل ذلك حيزًا كبيرًا من دراسته للنسخ، على حين لا نجد هذا الاحتفاء بالدليل النقلي من التوراة عند القاضي عبد الجبار، إلا بالنزر اليسير كما عرفنا من قبل، فقد اعتمد القاضي على الأدلة العقلية المنطقية وكانت هي أساس احتجاجه، ولعل ذلك يكمن في إلمام السموأل بدقائق التوراة وتفاصيلها، وقبل هذا دراسته لها بلغتها، الأمر الذي يسر له كثيرًا، الوقوف على المواضع الدقيقة فيها والتي تنص على تجويز النسخ – بشكل مباشر أو غير مباشر – فقام بتوظيفها في استدلالاته لينقض بذلك قول اليهود في النسخ، أما القاضي فإنه لم يتيسر لديه هذا الإلمام أو دراسة التوراة بلغتها الأصلية دراسة تفصيلية تحليلية هذا من ناحية، كما أنه استبعد الاحتجاج بها والثقة فيها أصلًا، لنص القرآن الكريم على تحريفها من ناحية أخرى، وسنعرف ذلك في الفصل الأخير. ثم إن اتجاه القاضي الاعتزالي ونزعته العقلية كان لهما دور كبير في صرفه عن الاعتماد على نصوصها في دراسة قضية النسخ أو غيرها من القضايا الأخرى.

وليس من شك في أن نقض قول اليهود المانع للنسخ بمنهج السموأل، النقلي، يعطينا بعدًا جديداً؛ من حيث توثيق النصوص وقوة الاحتجاج والبرهان، فهو يستدل بما يسلم به خصومه وفي هذا أكبر إفحام لهم وإلزام، كما أن ذلك لا يقلل من دراسة القاضي العقلية لنفس القضية؛ فقد أتى – كما بينا – ببراهين وحجج عقلية كافية لنقض مزاعم اليهود وإثبات صحة وقوع النسخ بنبوة محمد ﷺ.

كما أن السموأل لم يهمل – في منهجه – الدليل العقلي بل استعان به ووظفه كثيرًا، وساعده في ذلك ثقافته المنطقية والرياضية، التي انعكست على دراسته بشكل ملحوظ، والأمثلة على ذلك كثيرة منها؛ أنه يقرر أن التعبدات الشرعية غير عائدة بنفع الله

---

(1) انظر: السابق ص93- 94، وقارن ابن كمونة اليهودي في "تنقيح الأبحاث" ص45- 46 فقد أورد دليل السموأل هذا وحاول نقضه بكلام غث ضعيف لا يستقيم دليلاً على صحة قوله.

(2) انظر: إفحام اليهود، ص96- 99.

تعـــالى ولا دافعة عنه ضررًا لتنزهه سبحانه عن الانتفاع أو التأذي بشيء، فإذا ثبت ذلك فما الذي يحيل – عقلاً – كونه تعالى يأمر أمة بشريعة ثم ينهي أمة أخرى عنها أو يحرم محظورًا على قوم ويحله لأولادهم، ثم يحظره ثانيًا على من يجيء بعدهم![1].

وقـــد أورد اعتلالاً لليهود في منع النسخ مؤداه أن الحكيم تعالى لا يحظر شيئًا ثم يبيحه؛ لأن ذلك إن جاز مثله، كان كمن أمر بشيء وضده، وهذا لا يجوز على الله، ورد السموأل بأن من أمر بشيءٍ وضده في وقتين أو في زمانين مختلفين لا يعد ذلك تناقضًا في أوامره، وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقت واحد[2].

وبـــالأخير يثـــبت الـــسموأل جواز النسخ بوجه آخر – يعتمد فيه على العقل ومعطـــياته – وهو أنه إذ ظهر رسول بمعجزات الرسالة وأعلام النبوة التي بها ثبتت نبوة موسى من قبل وغيره من الأنبياء في زمن تالٍ أو بعد مدة، فجائز أن يأتي بنسخ كثير من أحكـــام الـــشريعة الـــسابقة سواء حظر مباحاتها أو أباح محظوراتها، ويتساءل السموأل مستنكرًا عليهم كيف يجوز للمتعبد أن يعارض الرسول في تحليله ما كان حرامًا على قوم أو تحريمه ما كان مباحًا لهم، ويستدل بذلك على كذبه بعد أن جاء بالبينة وأوجب العقل تصديقه وتحكيمه؟! أليس هذا تحكمًا وضلالاً وعدولاً عن الحق؟![3].

وقد اتفق السموأل مع القاضي عبد الجبار في إيراد هذه الأدلة العقلية بصفة مجملة، وإن كان القاضي قد أفاض في شرحها وتفصيلها وتحليلها وزيادة كثير من الحجج العقلية الأخرى عليها بحيث جاءت دراسته العقلية لقضية النسخ أكثر اتساعًا وشمولاً.

– التحليل والمقارنة

اســـتخدم الـــسموأل المنهج التحليلي، فقام بتحليل المفاهيم والأفكار الواردة في قـــضية النـــسخ، وأجـــاد في توظيف عملية التحليل هذه، لتوفر أدوات بحثها لديه؛ لأن التحليل من أعمدة الفكر الفلسفي والمنطقي أو هو أساس الفلسفة الذي تقوم عليه[4] وقد عرفنا أن السموأل هو المنطقي العالم بالفلسفة والرياضيات.

كمـــا وظـــف الـــسموأل المنهج المقارن أيضًا وقام بتطبيقه في كثير من قضايا

(1) انظر: إفحام اليهود ص90.

(2) انظر: السابق ص88.

(3) السابق ص89- 90.

(4) انظر: نحو فلسفة علمية، د. زكي نجيب محمود – القاهرة – ط1- 1958م، ص14.

الدراسة، وكثيرًا ما كان يستعين به وبالمنهج التحليلي في دراسة الفكرة الواحدة أو في نقض رأي من آراء اليهود، فلم يكن تطبيقه لأحد المنهجين مستقلاً عن الآخر في أغلب الأحيان، وهذا بعينه ما قام به القاضي كما عرفنا من قبل.

ومن أمثلة ذلك رد السموأل على اعتلال اليهود بأن التوراة حرمت بعض ما كان مباحًا من قبل ولم تبح ما كان محظورًا، والنسخ المكروه هو إباحة المحظور؛ لأن من أبيح له شيء فحظره على نفسه ليس بمخالف، وإنما المخالف من منع من شيء فأباحه وأتاه[1]. وكان السموأل يرى أن اليهود تقسم النسخ إلى مكروه ومستحب، وتقر بالأخير وتمنع الأول.

وعلى أية حال يقوم السموأل بتحليل هذا الاعتلال تحليلاً عقليًا منطقيًا في ضوء مقارنته بالشرائع السابقة على موسى ﵇، حتى يقف على نقضه وإثبات بطلانه، فيرى أن من أحل ما حظره الشرع في طبقة المحرِّم لما أحله الشرع؛ فكل منهما قد خالف المشروع، وإذا جاز أن يأتي شرع التوراة بتحريم ما كان مباحًا في شريعة إبراهيم ﵇ ومن تقدمه – وهذا ما تقر به اليهود – فجائز أن تأتي شريعة أخرى بإباحة ما كان في التوراة محظورًا، والحكيم تعالى ينهى عن عمل الصناعات في يوم السبت– كما ورد في التوراة[2] – لا لعين السبت ذاته؛ لأنه إن كان كذلك لوجب أن يكون التحريم على إبراهيم ونوح وآدم واقعًا أيضًا؛ لأن عين السبت كانت موجودة في زمانهم وهي علة التحريم، ولما كان ذلك غير محرم على إبراهيم ومن سبقه فليس النهي عنه لعين السبت – أي في جميع أوقات وجود السبت – وعلى ذلك فإنه يلزم اليهود الإقرار بأن الأعمال الصناعية في هذا اليوم ليست بمحرمة في كل الأوقات والأزمنة، وإذا صح ذلك والتزم اليهود به، فليس بممتنع أن ينسخ هذا التحريم في زمان آخر على يد نبي مؤيد بالمعجزات والآيات[3].

ويتجلي توظيف السموأل لهذا المنهج كذلك في دراسة كثير من نصوص التوراة وفهمها والوقوف على معطياتها ثم مقارنتها بما عليه اليهود في زمانه من العبادات والشرائع والاعتقادات، ليثبت أنهم نسخوا هذه الأحكام وتلك الشرائع بمفارقتها والبعد عن العمل بها، وسن الشرائع الأخرى الموضوعة من قبل فقهائهم، وفي ذلك دليل على جواز وقوع

(1) انظر: إفحام اليهود، ص88.

(2) انظر: سفر الخروج 23/16– 30، 20/8– 11، وسفر العدد 32/15– 36.

(3) انظر: إفحام اليهود، ص89.

النسخ ونقض قولهم بمنعه[1].

وكـــان من الأسس والأصول المنهجية التي وظفها السموأل – كما وظفها قبله القاضـــي – في دراسته للنسخ "**الإلزام**"[2]، ففي مواضع عديدة ألزم خصومه موقفًا شنيعًا لا يرضونه، أو يسلمون بجواز النسخ، ومثال ذلك يذكر السموأل أن اليهود يرون أن الله اختار من بني إسرائيل "الأبكار" ليكونوا خواص للخدمة في الأقداس[3]، ويذكر أن موسى عليه السلام لمـــا نـــزل من الجبل بعد تلقي الألواح ووجد قومه عاكفين على عبادة العجل نادى فيهم: من كان لله فليحضرني، فانضم إليه بنو ليوى لا البكور، وهو يشير إلى البكور لأنهم خاصـــة الله يومـــئذ دون أولاد ليوى، فلما خذله البكور ونصره بنو ليوى أوحى الله إلى موســـى بأنـــه – تعالى – أخذ الليويين عوضًا عن كل بكر في بني إسرائيل، وبهذا عزل الأبكـــار عن الاختصاص، واليهود "لا يقدرون على إنكار ذلك وهذا يلزمهم منه القول بالبداء أو النسخ"[4]، ولأنهم لا يجيزون البداء فلا بدّ من تسليمهم بوقوع النسخ.

وخلاصة ما يمكن أن يقال: إن منهج السموأل في دراسة النسخ وأدلته على إثبات جوازه، تتفق إلى حد كبير مع منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان عمومًا ودراسة النـــسخ خصوصًا فيما عدا اعتماد السموأل على النقل من التوراة والتوسع في تطبيقه وقد خالف بذلك القاضي، كما خالفه في عدم عرض مذاهب اليهود في النسخ والرد على كل منها بأكبر قدر من التفصيل والشرح.

---

(1) راجع تفصيل ذلك في: الإفحام، ص93- 100.

(2) انظر: شرح هذا الأصل في دراسة منهج القاضي في القسم الأول.

(3) انظر: تقديس البكور عند بني إسرائيل، في سفر الخروج 13/1- 3، وسفر العدد 3/11- 13.

(4) انظـــر: إفحـــام الـــيهود، ص99- 102، وانظر أمثلة أخرى لتطبيق هذا الأصل في المرجع نفسه ص95، 133، وقارن: الفصل لابن حزم 102/1 فهو يورد نفس المثال السابق للاستدلال به على وقوع النسخ.

الفصل الخامس

دراسة القاضي عبد الجبار للمسيحية

ويشتمل على:

المبحث الأول: دراسته التاريخية للمسيحية.

المبحث الثاني: دراسته الجدلية للعقائد المسيحية.

المبحث الثالث: موقف علماء الأديان الغربيين من دراسة القاضي للمسيحية.

تمهيد

إذا كان علماء الإسلام قد درسوا الأديان- التي عرفوها- مؤرخين لها ومجادلين لأصحابها، واختلفت مصنفاتهم فيها كمًّا وكيفًا؛ حيث اهتموا بدراسة الثنوية بفرقها وكثرت مؤلفاتهم فيها، واهتموا بدراسة أديان الهند والصابئة، وجاءت بعض كتبهم مفصلة وبعضها الآخر مجملة وأحيانًا موجزة، ومثلت دراستهم لليهودية الوسط بين هذا وذلك، فإذا كان ذلك كذلك، فإن اهتمامهم بدراسة المسيحية كان أشد، وقد تعددت مصنفاتهم فيها وكثرت، وجلها جاء على درجة بالغة من الدقة والموضوعية، وإن نظرة عاجلة في التراث الإسلامي - قديمه وحديثه - يستطيع بها الباحث التثبت من هاتين السمتين؛ الكثرة والتعدد، والدقة والحيدة.

وقد قدم علماء الكلام - على وجه الخصوص- وعلى اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم - الجزء الأوفر من هذه الدراسات، وجهود علماء؛ كالجاحظ والوراق والقاضيين؛ الباقلاني وعبد الجبار والغزالي والشهرستاني والجويني وغيرهم، واضحة في علم مقارنة الأديان أو دراسة الملل والنحل، وليس أدل على ذلك من نهوض علماء الأديان في الغرب والمستشرقين لتحقيق هذه المصنفات ودراستها، وترجمتها إلى لغاتهم المختلفة ونشرها في بلادهم وتعريف الناس بها قبل أن يعرفها المسلمون، في أحيان كثيرة، ولا يعنينا في هذا المقام إن كانت تعليقاتهم عليها جاءت بموضوعية أو داخلها الهوى بقدر ما يلفت نظرنا معرفتهم لها، ثم تعريف القارئين بها[1].

وقد تعرض القاضي أحد هؤلاء الأعلام الكبار لدراسة المسيحية- مؤرخًا ومجادلاً ومحللاً مقارنًا- في كثير من مؤلفاته، غير أنه درسها دراسة مفصلة كتابيه؛ **التثبيت، والجزء الخامس من موسوعة المغني**، أما التثبيت فقد شغله التركيز فيه على القضايا التاريخية والتحليلية المقارنة، وكانت غايته من هذه الدراسة توظيف عدد من الأدلة والبراهين على إثبات نبوة سيدنا محمدﷺ، وأما ما احتواه المغني من دراسة للمسيحية فقد وقفه القاضي على دراسة عقائدها ونقدها، دراسة تفصيلية، وإن كان لا يخلو من صفحات أرخ فيها، لها.

وقد انتهى القاضي بعد الدراسة المستفيضة للمسيحية إلى مخالفة أصحابها ومفارقتهم لدين المسيح في الأصول والفروع؛ ففي الأصول قالوا بثلاثة وأن الله اتحد

---

(1) انظر: المبحث الأخير من هذا الفصل.

بالمسيح فصار إلهًا تامًا من إله تام، وأنه صلب فداءً لخطيئة بني البشر، وأما في الفروع فإنهم خالفوه في الطهارة وأحكامها، والصلاة وقبلتها وفرائضها، والصوم وأحكامه، والمناكح، والحدود وأحكامها وشروطها، وغير ذلك مما سيتضح خلال الدراسة بعد قليل.

وفي حقيقة الأمر يصعب على الباحث حصر جميع القضايا والتفصيلات في دراسة القاضي للمسيحية، فهي -بحق- تعوزها دراسة قائمة بذاتها، ومن ثم سيكون تركيزنا على أمهات المسائل والقضايا الأساسية والهامة والتعمق في دراستها لإبراز جهوده فيها، ونحيل أحيانًا إلى القضايا الجزئية التي لا تضيف شيئًا ذا بال إلى صلب الدراسة.

وهناك نقطة جديرة بالمراعاة وهي أن دراسة القاضي للمسيحية - وغيرها من الأديان - لم تكن كلها جدلاً ونقضًا كما قد يظن، وإنما كانت - في أحيان كثيرة - حكاية وعرضًا تاريخياً، وحتى الجدل عنده لم يكن ردودًا استعلائية قصد بها الغلبة، بل كانت منهجية موضوعية، ومما يؤكد ذلك أن كثيرًا من علماء الأديان في الغرب اليوم، قد تبنوا معظم النتائج التي انتهى إليها القاضي ومعه أكثر علماء الملل والنحل المسلمين في دراسة العقائد المسيحية قبل ألف عام، وسنشير إلى ذلك في مكانه إن شاء الله.

وتأسيسًا على ما سبق يمكن لنا تقسيم جهود القاضي في هذا الصدد إلى دراسة تاريخية مقارنة وتحليلية جدلية، حيث امتزج التحليل بالجانب الجدلي، فيما نلاحظ أنه وظف المقارنة في التأريخ أكثر منها في الجدل والنقد، لكنه ينبغي مراعاة أن هذا التقسيم لجهود القاضي ليس معناه استقلال المناهج عنده، فقد كان يمزج بين منهجين أو أكثر، في دراسة الفكرة الواحدة.

المبحث الأول
دراسته التاريخية للمسيحية

بـــادئ ذي بـــدء نـــشير إلى أن القاضي قد ذكر في أكثر من موضع[1] أن عقائد المسيحية يكتنفها الغموض الشديد، بحيث يصعب على الدارس المدقق، الإلمام بتفاصيلها وجـــزئياتها، وقـــد تنبه القاضي إلى ضرورة أن توضع هذه النقطة في الاعتبار عند دراسة المـــسيحية، وكان على وعي بأن هذه الصعوبة لا تقتصر على دارس بعينه، وإنما تشمل كبار الباحثين المدققين، ولا يرجع ذلك إلى تقصير منهم بل إلى الغموض الذي يحيط بها، وقد أشار القاضي إلى أنهم أنفسهم لا يستطيعون تحصيلها "وهكذا مذهبهم في الحقيقة ولا يكادون يفصحون به، بل يدافعون عن حقيقته ما أمكنهم، حتى إن أرباب المقالات وأهل العناية بها من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم"[2].

ولذلك فقد رأى القاضي أن ما يجب أن يحكى من مذاهبهم هو مواضع بعينها، مـــع ضـــرورة الفـــصل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم، "لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالتهم مبنية على أصول غير معقولة، وعـــبارات لا تتحصل معانيها"[3] وقد اتبع القاضي هذا المنهج في تأريخه للمسيحية، كما سنعرف فيما يلي[4].

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة1/92، والمغني5/81، وشرح الأصول الخمسة، ص291، والمحيط بالتكليف1/224.

(2) تثبيت دلائل النبوة1/92.

(3) المغني5/81، ولقد اتفق كثير من علماء الإسلام- الذين درسوا المسيحية- مع القاضي في هذه المسألة، وكان أسبقهم في الإشارة إليها أبو عثمان الجاحظ..انظر مثلاً: المختار في الرد على النصارى، ص68، والرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للغزالي، تحقيق د. محمد الشرقاوي، ونشر دار الجيل بيروت، ص91-92، ومقامع هامات الصلبان، للخزرجي، نشره د. محمد شامة بعنوان "بين الإسلام والمسيحية" ص123 وما بعدها. و"النصيحة الإيمانية"، لنصر بن يحيى، ص 52، 70، و"الفصل" لابن حزم2/2-3. و"رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي الباجي عليها"، تحقيق د. محمد الشرقاوي، دار الصحوة 1986، ص81-82 ،85-86، و"إظهار الحق" لرحمة الله الهندي1/590.

(4) ونظرًا لأن الدراسة مقارنة فقد لزم الإشارة إلى كتابات علماء النصارى فيما يتصل بالعقائد المسيحية ومقارنتها بتأريخ القاضي وعرضه لهذه العقائد، وذلك لكي توضع دراسة القاضي في موضعها من حيث الدقة والحيدة، ومن ثم فإنه ستكثر الإحالات إلى كتب مسيحية، بدون =

أولاً : الفرق المسيحية وما تتفق فيه وما تختلف

ذكر القاضي أن فرق النصارى عديدة، لكن المشهور منها ثلاث[1]:

1. الملكانية أو" الملكية **Melkets**، وهم أهل دين الملك الروماني، وهي الفرقة الأصل لهذه الفرق، ويقول ابن حزم: هي مذهب جميع ملوك النصارى"[2].
2. النسطورية **Nestorians** أصحاب نُسطور أن نسطوريس[3].
3. اليعقوبية **Jacobites**وهم أصحاب يعقوب[4].

=

تفصيلات، قد تخرج القارئ عن التركيز والمتابعة.

(1) انظر: المغني81/5، وتثبيت دلائل النبوة96/1.

(2) الفصل48/1، والملكية لا تنسب إلى رجل يقال له: "ملكا" كما يرى الشهرستاني "الملل والنحل 222/2". وجل العلماء يتفقون مع القاضي في نسبتها إلى ملوك الرومان وأتباعهم انظر: "نصر بن يحيى في النصيحة الإيمانية" ص60 وهامش نفس الصفحة للدكتور محمد الشرقاوي، والرد على الثلاث فرق من النصارى للوراق، تحقيق ونشرDavid Thomas ص66، وما يزيد ذلك توثيقًا أن يحيى بن عدي ت363هـ قد أقر قول الوراق: إن الملكانية هم أهل دين الملك، في حين أنه كان في أشد الحاجة إلى تصيد أي خطأ للوراق ليرد به عليه، انظر: رد يحيى بن عدي ضمن مخطوط كتاب الوراق السابق، ورقة6-7 المكتبة الأهلية- قسم المخطوطات العربية، باريس، رقم R3142.

(3) أقام نسطور بطريركًا على القسطنطينية لمدة أربع سنوات، ورأى أن مريم لم تلد إلهًا بل إنسانًا ثم بعد ذلك اتحد بالإله، فاجتمع البطاركة ولعنوه، ثم نفي وصار إلى مصر، ولم تندرس فرقة النسطورية بعد هذا الحدث، وإنما تكاثرت خصوصًا في الموصل والعراق والجزيرة العربية.. راجع: " التاريخ المجموع" لابن البطريق، طبعة الآباء اليسوعيين بيروت1905م، وابن حزم: الفصل49/1 وقد رأى الشهرستاني" الملل والنحل224/2"، أن صاحب النسطورية هو نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، والمعلوم أن المأمون توفي سنة218هـ، وهذا خلاف ما ذكره "ابن البطريق"، وقد علق ابن الأثير"الكامل في التاريخ190/1-191" على قول الشهرستاني هذا بأنه من العجائب، ثم قال: "وهذا تفرد به ولا أعلم له في ذلك موافقًا" ولعل نسطور الذي أشار إليه الشهرستاني واحد من الذين أحيوا وجددوا هذا المذهب في زمن المأمون الخليفة. انظر: هامش ص 59 من النصيحة الإيمانية لمحققه د. محمد الشرقاوي، ومحاضرات في المسيحية للإمام أبو زهرة، ص167، 192طبع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، 1404هـ.

(4) هو يعقوب البراذعي، عاش في القرن السادس الميلادي. قيل: مات سنة578م، رأى أن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين، اتبعه كثير من الناس "فسمى التابعون لدين يعقوب، يعقوبيين" التاريخ المجموع لابن البطريق ص195، وراجع : بيان الأديان، لأبي المعالي محمد بن الحسيني العلوي

=

وهناك فرقة: "المارونية" قالت في المسيح: إنه جوهران أقنوم واحد وأن الإله صلب في الحقيقة[1].

وأشار القاضي إلى أن فيهم من قال: إن المسيح ابتدأ من مريم ابتداءً، وأنه نبي صالح شرفه الله وكرمه لطاعته، وسماه ابنًا على طريق التبني لا على طريق الولاد[2]، ولعل القاضي يشير بهذا القول إلى فرقة "الإبيونية"، وهي من الفرق المتقدمة، التي لا تؤله المسيح[3].

ترى هذه الفرق الثلاث جميعًا أن الله تعالى خالق الأشياء، وهو حي متكلم، وحياته هي الروح، ويسمونها روح القدس، كما اتفقت على القول بالعقائد المسيحية الأساسية؛ كالتثليث والاتحاد والصلب والفداء وألوهية المسيح. لكنهم ذهبوا مذاهب شتى في تصورهم لهذه العقائد على وجه الشرح والتفصيل، وذلك كما يأتي:

1ـــ التثليث Trinity

أ ـــ ما اتفقوا عليه

ترى هذه الفرق أن الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم[4]. أقنوم الآب ويعنون به ذات الله، وأقنوم الابن أو الكلمة وهو المسيح الذي كان الأرض، والروح وهي الحياة، والآب هو القديم الحي المتكلم. وربما يغيرون العبارة، فيقولون: ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد، وهذه الأقانيم متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية، والابن لم يزل مولودًا من الأب، والأب والدًا للابن، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن، وليس كون البنوة على جهة النسل، وإنما كتولد الكلمة من العقل، وحر النار من النار، وضياء الشمس من الشمس[5].

=

"النشرة الفارسية"، ص14.

(1) يتفق القاضي مع ابن البطريق في الحديث عن تلك الطائفة، ويزيد ابن البطريق أنها تنسب لرجل يقال له: "مارون" ثم ذكر تفصيل مقالتها.. انظر التاريخ المجموع ص210.

(2) انظر: المغني 85/5.

(3) سيأتي التعريف بهذه الفرقة في المبحث الأخير، من هذا الفصل إن شاء الله.

(4) الأقنوم Hypostais هو الأصل، وفي اللاهوت المسيحي أحد الأقانيم الثلاثة، ويعني الشخص. انظر: النصيحة الإيمانية لنصر بن يحيى ص57، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ص19.

(5) انظر: المغني 81/5، وشرح الأصول الخمسة، ص291، والمختصر في أصول الدين99/1. وتثبيت =

ب ــ ما اختلفوا فيه

يقول القاضي:"واختلفوا في جملة ما حكيناه ضروبًا من الاختلاف"[1]. فقالت اليعقوبية والنسطورية - والبعض يحكى عن الملكانية-:إن الأقانيم هي الجوهر والجوهر هو الأقانيم، وإن كان الجوهر في حالة كونه أقانيم يختص بما لا تختص به من حيث كان جوهرًا، ومثلوا ذلك بالفحمة إذا صارت جمرة ولم تخرج عما هي عليه، إلا أنها اكتسبت صفة لم تكن عليها في كونها فحمة. أما الملكانية فترى أن الجوهر غير الأقانيم والأقانيم هي الجوهر، وليس الجوهر برابع لها في العدد. وقال بعضهم: إن كل واحد من الأقانيم حي ناطق إله ، وقال البعض: ليس كل واحد عند الانفراد في الذكر إلهًا أو حيًا أو ناطقًا[2].

وقد ربط القاضي بين التثليث المسيحي والفلسفة اليونانية القديمة، وقرر أن علاقة وطيدة تربط بين قول النصارى في التثليث، وما كان عند الفلاسفة اليونانيين، الذين رأوا أن العاقل والمعقول والعقل تصير شيئًا واحدًا، ويقولون إن ذلك مثلث، وأرجع القاضي هذا القول إلى فيلسوف قديم[3]. ولعله الفيلسوف الطبيب" هرمس المثلث الحكم" والذي كان يسمى هرمس المصري أو ثلاثي التعليم أو مثلث العظمة[4]. وقد تمثلت هذه العلاقة

=

دلائل النبوة93/1، 96. وقارن- من كتب النصارى-" كمال البرهان على حقيقة الإيمان" ص27، 33 للقديس أثناسيوس الرسولي بطريرك الإسكندرية وهو من البطاركة الكبار الذين حضروا مجمع "صور" أحد المجامع المسيحية المعروفة، وكتابه هذا يعد من المصادر الأساسية في المسيحية، ولذلك سنعتمد عليه كثيرًا في المقارنة، تحقيق القس منسي يوحنا، نشر مكتبة المحبة بمصر1988م، وقارون أيضًا: مقالة في التثليث، لعيسى بن زرعة، منشورة ضمن كتاب" مباحث فلسفية دينية" ص6، 19 نشر بولس سباط 1929 مكتبة فريدريخ القاهرة. ومقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، لبولس البوشي أسقف مصر سنة1240م، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي -المطبعة البولسية، بيروت 1983م ص164ــ165، فإنهم جميعًا يتفقون مع القاضي في شرح التثليث المتفق عليه، وإيراد نفس الأمثلة التوضيحية .

(1) المغني81/5.

(2) انظر السابق 82/5، وتثبيت دلائل النبوة96/1، وقارن: الوراق" الرد على الثلاث فرق من النصارى"، ص66.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة169/1.

(4) انظر: معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص648 نشرة بيروت، وقد عرف المسلمون ثلاثة أشخاص بهذا الاسم؛ أولهم : هرمس الذي كان قبل الطوفان وهو أول من تكلم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية، ثم هرمس الثاني وهو من أهل بابل ، وكان بارعًا في الطب والفلسفة

=

في أن النصارى أخذوا تثليثهم عن الفلسفة اليونانية التي مثلت أصولاً وروافد هامة لعقيدتهم، خصوصًا التثليث والاتحاد، يقول القاضي: "فإن الجوهر والأقانيم والاتحاد هو من قول أرسطو طاليس وأشباهه من القائلين بالقدم وتكذيب الرسل وبإنكار البعث، وهم قالوا إن الإنسان إذا عرف شيئًا فقد اتحد به، وأن العقل والعاقل والمعقول تصير شيئًا واحدًا، وأن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة، ولهذا قالوا: هرمس المثلث."[1].

والذي يفهم من كلام علماء النصارى قريب مما ذهب إليه القاضي، فهذا يحيى بن عدي ت363هـ والذي كان معاصرًا للقاضي يذكر أن أحد شيوخه النصارى قد مثل- في شرحه للتثليث- أقنوم الأب بالعقل، والابن بالعاقل، والروح بالمعقول يقول: "وهو كقول الأوائل في الباري جل اسمه أنه عقل"[2]. ولعل ابن عدي يقصد بالأوائل الفلاسفة القدماء.

وقد سبق القاضي علماء الأديان الغربيين في إرجاعه فكرة التثليث إلى أصول رومانية يونانية[3].

=

والأعداد وهو تلميذ فيثاغورث، وأخيرًا هرمس الثالث وهو الذي أشار إليه القاضي، راجع: هامش كتاب التثبيت 169/1 للدكتور عبد الكريم عثمان، والفهرست لابن النديم ص494-496.

(1) تثبيت دلائل النبوة 430/2، وانظر: نفسه 169/1.

(2) انظر: مقالة يحيى بن عدي، وهي رؤيا أوعز بها يحيى إلى تلميذه عيسى بن إسحاق بن زرعة، ليصنفها، فقام الأخير بتصنيفها في سنة368هـ، وهي منشورة ضمن "مباحث فلسفية دينية" لبولس سباط ص69، 70-75.

(3) راجع على سبيل المثال من هذه الأبحاث الغربية ما يلي:

-- Encyc. of Religion and Ethics, Art: Trinity.

-- John Hick "ed"; The myth of God Incarnation, London,1985,pp.22–5

وقد نقله إلى العربية صبحي الطويل بعنوان "أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح"، نشرته دار القلم الكويت ط 1، 1985م.

-- J.Danielou , A.H. Couratin and J.Kent "Historical Theology " ,England 1969,p.45.

-- W.Morgan; The Philosophy of Religion, New York, 1950,pp.31–34.

وشارل جنيبر " المسيحية.. نشأتها وتطورها" ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، دار المعارف ص 68-69، وانظر: "العقائد الوثنية في الديانة المسيحية" لمحمد بن طاهر البيروني تحقيق د. محمد الشرقاوي ص62-65؛ فقد ذكر المؤلف مجموعة من الباحثين الغربيين - سوى هؤلاء - أثبتوا للتثليث أصلاً في فلسفات وديانات الرومان واليونان. وقد زاد العلماء في الغرب على ذلك فقرروا أن التثليث قد وجد في ديانات وأمم كثيرة كانت قبل المسيحية كالهندوسية والبوذية =

2 ـــ الاتحاد أو التجسد Incarnation

1 ـــ ما اتفقوا عليه

تعتقد الفرق المسيحية أن الله – تعالى– اتحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان؛ طبيعة ناسوتية (إنسانية) وأخرى لاهوتية (إلهية)، كما اتفقوا على أن الاتحاد أمر حادث صار به المسيح مسيحًا[1].

2 – ما اختلفوا فيه

ذهبت النسطورية إلى أن المسيح إله وإنسان، ماسح وممسوح، الماسح هو الكلمة، والممسوح هو الإنسان الذي ولدته مريم، اتحدا فصارا مسيحًا واحدًا، والمسيح عندهم جوهران؛ أحدهما قديم لم يزل، والآخر محدث كان بعد أن لم يكن وهو الإنسان، وربما غيروا العبارة وقالوا بدل "اتحد" "تجسد" أو"تركب" أو" تأنس". وقد أكد النساطرة أن مشيئة الله اتحدت بمشيئة المسيح فصارتا واحدة بحيث لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر[2] واتفقت الملكانية مع النسطورية في أن المسيح جوهران؛ أحدهما قديم والآخر محدث[3].

أما اليعقوبية فإنها تعتقد أن الله اتحد بالمسيح فصارت ذاتاهما ذاتًا واحدة، أي أن الجوهرين اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا[4].

=

والصينية والفارسية وقدماء المصريين.. الخ. راجع تفصيل ذلك في: العقائد الوثنية ص54–71، و Western Criticism on Christianity in 20 th century , Drakshan Azam , pp. 109–111 رسالة ماجستير بمكتبة كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية " إسلام أباد".

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص292، والمغني 83/5، وقارن : الوراق في "الرد على الثلاث فرق من النصارى" ص70، ونصر بن يحيى في "النصيحة الإيمانية" ص58، ومقالة في التثليث والاتحاد لابن العسال، ضمن مباحث فلسفية دينية، ص11–117.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص292، والمغني 82/5، وقارن: الوراق المرجع السابق ص68.

(3) انظر: المغني 83/5.

(4) انظر: السابق نفس الصفحة، وانظر: مقالة ابن العسال السابقة ص117، وقد التبس الأمر على الباقلاني" التمهيد ص87" حين نسب هذا القول إلى الملكانية، لأن الملكانية تقول: إن المسيح طبيعتان بعد الاتحاد وليس طبيعة واحدة كما ترى اليعقوبية، يوثق ذلك اتفاق ابن البطريق مع القاضي، في التاريخ المجموع، ص (160–161، 196–197) والوراق في السابق ص70،

=

لكنهم اختلفوا في كيفية الاتحاد؛ فمنهم من قال: حصل على سبيل الامتزاج، ومنهم من قال: إن الكلمة اتخذته هيكلاً ومحلاً، وبعضهم قال: إنها حلت فيه فدبرت به وعلى يديه، وقال البعض الآخر: ليس على شيء من ذلك، إنما على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة، أو على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش إليها[1].

ويرى القاضي أن الجميع عللوا اتحاد الابن بالإنسان، ليخلص الإنسان من الخطيئة التي اقترفها آدم، بعد أن يصلب ويقتل[2] كما سيأتي بيانه.

3 ـــ الصلب Crucifxion

تتفق الفرق المسيحية على أن المسيح صلب وقتل، وأن اليهود هم الذين صلبوه

=

والنصيحة الإيمانية ص66، والملل والنحل للشهرستاني 226/1، هذا بالإضافة إلى إشارة ابن العسال السابقة.

(1) انظر: المغني 82/5-83، ولقد اعتبر القديس أثناسيوس هذا المثال من أهم الأمثلة التي يُعتمد عليها في كيفية وقوع الاتحاد، انظر: كمال البرهان على حقيقة الإيمان ص26، 29، وانظر: شرح ابن البطريق لطبيعة الاتحاد في التاريخ المجموع ص161 وما بعدها، والوراق " المرجع السابق" ص 70. والنصحية الإيمانية ص59.

(2) انظر: المغني 83/5-84، ويذهب إلى هذا الرأي بولس البوشي فيذكر أن سر التجسد هو المنة والتفضل من الله على البرية بالخلاص، الذي هي مضطرة إليه، انظر له: مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية ص205-207، والكنيسة الأرثوذكسية؛ إيمان وعقيدة ص 46-47، و"أديان العالم " للقس حبيب سعيد، نشر دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بمصر 1977م ص 257. ولقد درس علماء الأديان الغربيون قول النصارى في الاتحاد والصلب، وتعليلهم لهما بأنهما وقعا من أجل الخلاص، فوجدوا تماثلاً كبيرًا بينه وبين ما هو موجود في ديانات أخرى مثل الهندوسية والبوذية والمجوسية وديانات الإغريق والرومان، فلقد اعتقد أصحاب هذه الديانات - على اختلاف في التفاصيل - أن آلهتهم المتجسدين نزلوا إلى الجحيم بعد قتلهم أو صلبهم ليخلصوا الأموات، وتأسيسًا على ذلك قرر هؤلاء العلماء أن الاتحاد وكذلك الصلب من العقائد الدخيلة على المسيحية. انظر:

- Jhon Hick "ed";Ibid,p.93.
- L.A. Mcculloch; The Teachings of the Bhagaved Gita and The Teachings of the Fourth Gospel بدون بيانات . وللتوسع في ذلك انظر : العقائد الوثنية في الديانة المسيحية ص 151-153، و Westem Criticism on Christianity in 20th Century (مرجع سابق) pp.108-109

وقتلوه، ولا خلاف في القول بذلك بين الطوائف المسيحية[1].

لكنهم اختلفوا في الصلب والقتل، فرأت النسطورية أن الصلب وقع عليه من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وأكثر الملكانية يرى أنه وقع عليه بكمال لاهوته وناسوته، لكن اليعقوبية ترى أن الصلب والقتل وقعا على الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين، اللذين هما الإله والإنسان[2]، واليعقوبية تتفق في ذلك مع الملكانية.

ويعللون حدوث الصلب، بأنه وقع فداءً للبشرية ومن أجل خلاصها، وكان بولس رائداً في وضع هذا التعليل، لأنه رأى ضرورة تفسير صلب المسيح تفسيرًا مرضيًا، يجعل هذه الواقعة ذات مغزى ديني عميق، حتى يتقبلها أتباعه الجدد[3].

4 ــ عقيدة النصارى في المسيح عليه السلام

يؤكد القاضي أن لا خلاف بين الفرق المسيحية المشهورة، في أن عيسى بن مريم هو إله وليس بعبد صالح أو نبي رسول، وهو الخالق الرازق المعبود القديم، وبعد أن اتحد به الله صار إلهًا ولم ينتقض الاتحاد في جميع أحواله من نوم وأكل وشرب، وهو الذي أحيا نفسه بعد الموت على الصلب[4]. لأنه محال عندهم أن يحيي الموتى غير المسيح[5]. قال القاضي: " قد سمعنا هذا ممن يحتج لهم ويخبر عنهم[6].

وبعد اتفاقهم على عبادة المسيح وألوهيته واستحقاقه لذلك، اختلفوا في أنه بكماله

---

(1) انظر : المغني 81/5، وقارن: متى إصحاحات 27، 28، 29، وكمال البرهان على حقيقة الإيمان، لأثناسيوس الرسولي ص 75،93،108، وابن البطريق، التاريخ المجموع، ص 91-93.

(2) انظر: المغني 84/5، وقارن: الرد على الثلاث فرق من النصارى للوراق ص74،76، ويرى أثناسيوس أن الصلب وقع على الناسوت دون اللاهوت، وهو في ذلك يتفق مع النساطرة، على الرغم من أنه كان- كما يفهم من كلام ابن البطريق - ملكانيًا، انظر: كمال البرهان .. ص71، والتاريخ المجموع، ص 131-133.

(3) انظر: المسيحية نشأتها وتطورها شارل جنيبر، ص 134، ودراسات في الملل والنحل د. محمد الشرقاوي، ص84-85.

(4) وقد جعلوا لذلك، عيدًا كبيرًا، هو"عيد القيامة"، انظر: الكنيسة الأرثوذكسية ص 130-131، ويرى علماء الأديان، في الغرب، أن هذا العيد أو الاحتفال جاء ليتوافق مع طقوس الربيع للمذاهب والفرق الوثنية الموجودة آنذاك .. انظر:
The Holy Blood, by: M. Baigent, R. Leich, H. Lincoln, London, 1983,p.382.

(5) انظر : تثبيت دلائل النبوة1/91-92، 98.

(6) تثبيت دلائل النبوة111/1.

معبود أو يعبد من جهة لاهوته فحسب، على اختلافاتهم في الاتحاد وكيفية وقوعه(1).

وقد عرض القاضي عددًا من النصوص الإنجيلية(2) والنقول عن علمائهم وعن المجامع المسيحية، تعد بمثابة أدلة على اعتقادهم في ألوهية المسيح وتوجههم بالعبادة نحوه، وهي تعد في الوقت ذاته مصادر للقاضي رجع إليها في تأريخه لكثير من الأفكار والعقائد والقضايا الخاصة بدراسة المسيحية، ومن هذه المصادر:

1- تسبيحة الإيمان أو " الأمانة" وهي التي قررها في مجمع نيقية 325م الثلاثمائة والثمانية عشر أسقفًا تحت رعاية الملك الروماني قسطنطين(3)، وهي جامعة لعقيدة النصارى في ألوهية المسيح والتثليث والاتحاد والصلب، ويحسن بنا أن نذكر نص هذه التسبيحة، كما أورده القاضي لاحتوائها على العقائد المسيحية، وهو " **نؤمن بالله الأب الواحد، خالق ما يرى وما لا يرى، وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله بكر أبيه وليس بمصنوع، إله حق من إله حق، من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم وخلق كل شيء، الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس ومن مريم البتول، وصار إنسانًا، وحبلت به مريم البتول وولدته، وأخذ وصُلب وقتل أمام فيلاطس الرومي، ومات ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بالرب الواحد روح القدس، روح الحق الذي يخرج من أبيه، روح محييه، وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قديسية سليحية جاثليقية، وبقيام أبداننا وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبدين**"(4).

---

(1) انظر: المغني 84/5، ولتوثيق كلام القاضي انظر: كمال البرهان ص 30-31، 56-57، 64-65 ويلخص يحيى بن عدي قول النصارى في المسيح الذي هو الله - عندهم- بقوله: "إن الإله ولد وصلب وقتل ودفن وقام". انظر مخطوط رد يحيى بن عدي على كتاب أبي عيسى الوراق: الرد على الثلاث فرق من النصارى، ورقة 15.

(2) وردت في العهد الجديد عبارة " الرب يسوع المسيح" نحو خمسين مرة ، انظر: قاموس الكتاب المقدس، مادة: يسوع ص 1066، ومادة: المسيح ص 865 وما بعدها، تحرير جون طمسون وآخرين.

(3) سنفصل ذلك بعد قليل عند دراسة دور قسطنطين في تاريخ المسيحية .

(4) تثبيت دلائل النبوة94/1، وقارن ابن البطريق (التاريخ المجموع) ص 145-146، والمهتدي نصر بن يحيى المتطبب في : النصيحة الإيمانية، ص 68-69، والمهتدي عبد الله الترجمان (القس =

وقد تنبه القاضي إلى أهمية هذه الأمانة عند أصحابها، فأشار إلى ذلك في أكثر من موضع، يقول:"وهي أصل الأصول عند جميع هذه الطوائف، ولا يتم لأحد منهم إيمان إلا بها"[1]. ويقول:"وهي أصل الأصول وليس لأحد من طوائفهم عنها ولا عن شيء منها، معدل"[2].

2- لما عمّده يوحنا المعمدان في الأردن تفتحت أبواب السماء، ونادى الأب: هذا ابني وحبيبي الذي سُرت به نفسي، ونزل روح القدس في صورة حمامة ورفرفت على رأس المسيح، وقالت النصارى: فالمتعمد هو الله الابن، والمنادى هو الأب، والنازل هو روح القدس[3].

3- جاء في إنجيل لوقا أن جبريل لما بشر به قال لمريم: ها أنت تحبلين وتلدين.. والذي يولد منك قدوس، وابن الله يدعى[4].

4- ورد في الإنجيل أن المسيح قال: ابن البشر رب السبت، وأنا بأبي وأبي بي، وإنك إله، وأنا إله بك، وقال: أنا في أبي وأبي في، وقال: أنا قبل إبراهيم وقد رأيت إبراهيم وما رآني[5].

5- نقل القاضي عنهم- وهم بدورهم ينسبونه إلى علمائهم والقدوة فيهم- أنهم يقولون: ابن الله يدعى ابن الإنسان، وابن الإنسان يدعى ابن الله، وهو الإله الذي قتل ومات، ويجمل القاضي القول بأن "من قال ليس المسيح إلهًا في الحقيقة ولا ربًّا للخلائق في الحقيقة، فليس من الملكية ولا من اليعقوبية ولا من النسطورية"[6].

=

أنسلم تورميدا) في (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب) ص68-69؛ فقد اتفق نص تسبيحة الإيمان الذي جاء عند القاضي مع ما أورده هؤلاء ، مع ملاحظة تغير بعض الألفاظ، التي لا تؤثر على المعنى.

(1) تثبيت دلائل النبوة 94/1.

(2) السابق98/1، ونجد أن القاضي قد قرر ما سبق أن قرره علي بن ربن الطبري في قوله:"فهذه الشريعة (الأمانة) تجتمع على الإيمان بها وتبذل المهج دونها جماهير النصارى؛ الملكية واليعقوبية والنسطورية" انظر له كتاب: الرد على النصارى، ص 24 (مرجع سابق) .

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة101/1، وقارن: إنجيل متى 3/16-17.

(4) انظر: السابق نفس الصفحة، وقارن: إنجيل لوقا1/28-35.

(5) السابق : نفس الصفحة، وقارن : إنجيل يوحنا8/56-58، ولوقا10/22.

(6) السابق 100/1، 103-104.

ولقد حرص القاضي في تأريخه لعقيدة النصارى في المسيح أن ينقل عنهم ويعتمد على أقوالهم اعتمادًا كبيرًا، فهو- دائمًا- يؤرخ بقوله:"وحكى بعضهم عنهم كذا .." و"قالوا كذا ... وقالوا كذا .." وبعد أن عرض القاضي لعقيدتهم في المسيح يقول:"قالوا: وأقاويلنا – عن المسيح- كلها من أولها إلى آخرها، التي ذكرناها لكم من أصل ديننا وهي حقيقة ديننا وإيماننا، ولنا من هذا المعنى من السرياني والعربي أكثر مما ذكرناه"[1]. ومن هنا كان القاضي موضوعيًا أمينًا في تأريخه للمسيحية، ومتفقًا مع أقوال علمائها.

ثانيًا : نقد النص الإنجيلي

درس القاضي نصوص الإنجيل دراسة تحليلية نقدية، وكعادته كما عرفنا عند دراسته للنص التوراتي، لم يتعرض لها بالدراسة المطولة التي تفصل وتشرح كل — أو أكثر- ما يتعلق بهذه القضية، فجاء حديثه عنها سريعًا ومتفرقًا في ثنايا كتبه، ولعله — بهذه الدراسة الموجزة — لم يقصد إلى نقد النص الإنجيلي في ذاته، وإنما كان تعرضه له لتوظيفه في دراسة قضايا أخرى، تتعلق بالعقائد الأساسية في المسيحية كالصلب والاتحاد وألوهية المسيح وغير ذلك.

وعلى الرغم من إجمال[2]، دراسته لنص الإنجيل — نسبيًا- إلا أنه خلص إلى إثبات حدوث التبديل فيه، ومع ذلك نقل عنه كثيرًا من النصوص، التي وظفها في مناقشته لعقائدهم المختلفة، ولم يخالف القاضي بذلك النتيجة التي انتهى إليها بشأن الإنجيل، لأنه فضلاً عن أدلته العقلية الأخرى، اعتمد على النص الإنجيلي.

وعلى عادة علماء نقد النص، فقد اعتمد القاضي في الحكم على الإنجيل على دراسة نصوصه، دراسة خارجية (تتصل بالسند)، ودراسة داخلية (تتصل بالمتن أو بمحتوى النص ذاته)، ونستخلص كلام القاضي من كتبه المختلفة، فيما يأتي:

1ـ نقد السند

استعرض القاضي الظروف التاريخية التي أحاطت بالمسيحية المبكرة وتعرض لرجالها، وما لعبته هذه الظروف من دور في كتابة الأناجيل وتدوينها، فذكر أن من بين المسيحيين من كان يتبع الرومان ويميل ميلهم، وكان الرومان آنذاك هم المستعمرين

---

(1) السابق1/105.

(2) قارن ابن حزم: الفصل 2/2-74 فقد جاءت دراسته لنقد النص مفصلة مطولة مستوعبة لكثير من القضايا، وانظر: منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا، د. محمد الشرقاوي، مرجع سابق.

للمناطق التي يسكنها اليهود والنصارى، وقد استعدى هؤلاء ملوك الرومان على إخوانهم المسيحيين المتمسكين بناموس موسى وإنجيل عيسى[1]، فخاف المسيحيون وفروا في البلاد، وكتب الروم إلى عمالهم بنواحي الموصل وجزيرة العرب يطلبون هؤلاء النصارى، فحاصروهم وقتلوا منهم قومًا، وأحرقوا قومًا آخرين[2]. ثم اجتمع النصارى بمن فيهم الذين أجابوا الروم فتشاوروا فيما يعتاضون به عن الإنجيل الذي فاتهم، فانتهى رأيهم إلى أن ينشئوا إنجيلاً آخر، وقالوا: يذكر كل واحد منا ما حفظه من ألفاظ الإنجيل الأصلي وما تحدثت به النصارى عن المسيح[3].

ونرجح أن يكون القاضي يشير بهذه الرواية التاريخية إلى وقائع "مؤتمر بيت المقدس" الذي عقد بين بولس الرسول وأتباعه وبين حواري المسيح؛ فقد ذهب بولس إلى القدس مع برنابا بعد أربع عشرة سنة من تنصره وعرض عليهم إنجيله كما يصرح هو نفسه بذلك[4]، ويبدو من كلامه اللاحق لهذا الموضع أن تلاميذ المسيح لم يوافقوه على إنجيله الجديد الذي يبشر به، حيث يقول: " فإن هؤلاء المعتبرين لم يشيروا عليّ بشيء"، "وأما المعتبرون أنهم شيء، مهما كانوا لا فرق عندي"[5]، لكن ذلك مجرد افتراض لا

---

(1) يقصد القاضي بهؤلاء المتمسكين بالإنجيل الأصلي، المسيحيين ذوي الأصول اليهودية، وسيأتي تفصيل ذلك عند تناول موقف علماء الغرب، من دراسة القاضي للنصرانية، في المبحث الأخير من هذا الفصل.

(2) يذكر ابن البطريق أن النصارى في عهد بعض ملوك الرومان في القرن الأول الميلادي قد حل بهم البلاء العظيم؛ إذ أمر اندريانوس قيصر رومية بقتلهم واستعبادهم، وجاء بعده ملك آخر وتشتد على النصارى، فعذب كثيرًا منهم ومات الكثير، فصار إلى مصر وقتل أكثر من كانوا بها منهم، وهدم الكنائس والبيع.. انظر: التاريخ المجموع ص 100-107، ويتفق مع ابن البطريق بعض المسيحيين المعاصرين، الذين يذكرون أن نيرون، الإمبراطور الروماني كان في منتصف القرن الأول الميلادي قد أخضع المسيحيين لأبشع صنوف التعذيب. انظر: حبيب سعيد : فجر المسيحية .. سلسلة تاريخ المسيحية ص49-63صدر عن دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، 1977م.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 153/1.

(4) رسالة غلاطية، لبولس 1/2-2.

(5) رسالة غلاطية 6/2-7، وانظر تفصيل الحديث عن مؤتمر القدس وما أفضى إليه في: دراسات في الملل والنحل" أصول المسيحية الهلينية" ص33-40، 47-52، د. محمد الشرقاوي، دار الفكر العربي، 1993م.

نستطيع الجزم به.

ويبين القاضي أنه بعد أن تقرر رأيهم على إنشاء إنجيل جديد كتب قوم إنجيلاً- غير إنجيل عيسى بالطبع – ثم أتى من بعدهم قوم وكتبوا إنجيلاً آخر، وهكذا كتبوا عدة أناجيل وصلت إلى ثمانين، ثم لم تزل تنقل وتختصر حتى بقي منها أربعة لأربعة نفر عمل كـــل واحد إنجيلاً في عصره، لأنه لم يرض بإنجيل غيره ورآه غير كافٍ، ورأى كل منهم أن إنجـــيله أصـــح من إنجيل غيره، وعلى الإجمال رأى كل واحد منهم أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلاً قد ضبط أشياء وأخل بأشياء، ولو كان من قبله قد ضبط لما احتاج أن يعمـــل هـــو إنجـــيلاً آخـــر، فأدى ذلك كله إلى أن سقط عنهم الكثير مما في الإنجيل الأصلي(1).

ويرى القاضي أنه ليس لدى علماء النصارى معلومات وبيانات كافية عن هؤلاء الأربعـــة، إلا أنهـــم أصـــحاب المسيح وتلاميذه، بل لقد ذكر لوقا في إنجيله أنه ما رأى المـــسيح، ولا سمـــع منه، لكنه كان قريبًا ممن خدموا الكلمة (المسيح) وكلام لوقا كما ذكـــره القاضـــي:"عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فعملت هذا الإنجيل لمعرفتي، ولأني كنت قريبًا إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها"(2)، فقد أفصح لوقا أنه لم ير المسيح، والقاضي لا يراه ثقة لأنه طعن في إنجيل غيره، ورأى أن إنجيله أولى من إنجيل غيره كما يفهم من كلامه(3) .

ويذكـــر القاضـــي أن النصارى أخذوا كتابهم المقدس عن أولئك الأربعة (يوحنا ومـــتى ولوقا ومرقص) وأن مما هو مقرر عندهم أن المسيح لما فقد أو لما صلب، كتب هؤلاء الأربعة أناجيلهم بعده بدهر طويل، ويقطع القاضي أن العلم اليقيني واتصال السند لا يقع بخبر الأربعة، فالمعلوم- ضرورة- أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتهمة بالاتفاق عليه، فكيف يجوز عليهم النقل فيما يجوز وما لا يجوز على الله في الاعتقاد وغيره(4) .

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 154/1.

(2) انظـــر: السابق151/1، ويوجد النص في الترجمة الحديثة للعهد الجديد بتغيير طفيف عما ورد عند القاضـــي،" وهو: إذ كان كثيرون أخذوا بتأليف قصة في الأمور المتيقنة عندنا، كما سلمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخدامًا للكلمة" لوقا1-1.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة155/1.

(4) انظر: المغني 142/5-143، وقارن: تثبيت دلائل النبوة 201/1.

ويتطـــرق القاضـــي إلى مسألة الترتيب الزمني بين هذه الأناجيل – وهي مسألة جديرة بالدراسة– فيرى أن يوحنا ومتى وضعا إنجيليهما أولاً– ولم يذكر أيهما أسبق من الآخر– ثم أتى بعدهما "مرقس" فوضع إنجيله، وأخيرًا أتى بعدهم " لوقا" فكتب الإنجيل الرابع[1] .

وفي الحـــق لـــيس لديـــنا وثائق ومعلومات تقطع بترتيب معين للأناجيل، وزمن تدويـــنها، ومـــن هنا نشأت عدة نظريات وافتراضات علمية حديثة اجتهدت في محاولة تـــرتيب الأناجيل وتحديد سنوات كتابتها، ويأتي بعض هذه النظريات متوافقًا مع ترتيب القاضي، ولكن مع ذلك تبقى المشكلة العلمية كامنة في المصدر الذي اعتمد عليه القاضي في هذا الترتيب، والذي لم يشر إليه نصًا أو ضمنًا .

ويمكننا القول بأن لترتيب القاضي السابق وجاهته، والتي تتضح من تأمل النقطتين الآتيتين:

الأولى: أن كـــل مـــا يتصل بمسألة الأناجيل وكيفية كتابتها، ولماذا كان هؤلاء الأربعة بالذات هم الذين اعتمدت أناجيلهم، برغم كثرة الأناجيل الأخرى وتعددها، ولا تـــزال النظريات والأحكام في هذه المسألة ظنية تخمينية لا دليل قاطع في شأنها[2]. بل إن مـــشكلة اعـــتماد الأناجـــيل قديمة، أرجعها البعض إلى مرقيون مات 165م– صاحب المـــرقيونية– الذي كان أول من قنَّن الكتب المسيحية واختار منها أشياء ونصوصًا لينشئ إنجيلاً أو كتابًا مقدسًا[3].

والـــنقطة الثانـــية : هي أن ما ذهب إليه القاضي من حيث الترتيب الزمني لهذه الأناجـــيل لـــه ما يعضده من الدراسات الغربية الحديثة، لتاريخ المسيحية المبكر ولتاريخ العهد الجديد أو نقد النص الإنجيلي[4] .

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة155/1.

(2) وللتوســـع في تفـــصيل هذه النقطة انظر: محاضرات في المسيحية للإمام أبو زهرة ص 48–82، وانظر: فصل (الأناجيل الأربعة بين انقطاع السند وتناقض المتن) ضمن كتاب" في مقارنة الأديان دراسات وبحوث" د. محمد الشرقاوي، دار الجيل بيروت، ط2 1990م، ص 139–187.

(3) انظـــر: النـــبوة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، د. عبد الراضي عبد المحسن.. رسالة دكتوراه، بكلية دار العلوم، 1996م، ص185 وما بعدها.

(4) انظر على سبيل المثال:

– M. Staniforth (Translation):Eearly Christian Writings; Penguin Books, London, 1987.

=

2- نقد المتن

تعرض القاضي كذلك، لدراسة متن الإنجيل أو نصه ومحتواه، وخلاصة ما ذهب إليه أن الأناجيل- وإن كانت تتفق في بعض المواضع- فإنها تختلف في مواضع أخرى كثيرة، وقد ورد في بعضها ما ليس واردًا في بعضها الآخر، ورأى أن هذه الأناجيل، حكايات قوم-رجالاً ونساء- من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا وفعلوا كذا، وفيها ما لا يقبله العقل، وفيها التناقض الشديد؛ فيما بينها من روايات، أو تناقض مع الحقائق التاريخية المعروفة ومسلمات العقول، وقد ذكر القاضي أن العلماء قد تتبعوا هذه المواضع وأفردوا لدراستها كتابات؛ إذا قرأها المتأمل تأكد له صحة ما استنتجه القاضي من دراسة المتن الإنجيلي(1).

ونستخلص من كلام القاضي بعض النماذج الدالة على ذلك:

1. ورد في الأناجيل ما يدل على ألوهية المسيح، وورد فيها أيضًا ما يدل على إنسانيته وبشريته وعبوديته(2).

=

- W. G. Kummel: Introduction to the New Testament, Translated into English by H. Kee, USA, 1984.

وراجع حديث Kummel بالتفصيل عن الأناجيل ومؤلفيها وأماكن تأليفها ص97-98، 119-121، 147-151، 234-246، 250-452، وصاحب هذا الكتاب مؤرخ موضوعي للإنجيل وتاريخ المسيحية في قرونها الأولى وهو يتفق مع القاضي في مجمل ما ذهب إليه في نقد العهد الجديد، ويقول مراد هوفمان: إن "أكثر علماء اللاهوت أصبحوا متفقين على استحالة تأسيس شخصية المسيح التاريخية على ما جاء في العهد الجديد" راجع له: الإسلام عام 2000، ص 22، ترجمة عادل المعلم، مكتبة الشروق، 1995م.

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/154-155، 201، ويتفق ابن كمونة اليهودي مع القاضي في رؤيته للأناجيل، فقد قرر أن في الأناجيل اختلافًا كبيرًا، تعسف علماؤهم في التوفيق بينها.. انظر: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، ص 54.

(2) انظر : تثبيت دلائل النبوة 1/103، 112-114، وراجع ـ مثلاً ـ من النصوص التي تدل على إلهية المسيح في لوقا 5/6، 22/10، يوحنا 8/56-58، والنصوص التي تدل على إنسانيته وعبوديته في يوحنا 5/30، 35-36، 17/12، 25، 18/37 ، ومتى 8/35-36 ، وللتوسع في معرفة النصوص التي تدل على بشرية المسيح وتحليلها والرد بها على النصارى انظر: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للإمام الغزالي تحقيق د . محمد الشرقاوي ، ونقض القاضي لإلهية المسيح وعبادة النصارى له في المبحث التالي من هذا الفصل .

2. ينسب أصحاب الأناجيل عيسى إلى يوسف النجار زوج مريم، ومعروف أن المسيح ينسب إلى داود من قبل أمه لكونه لا أب له، فمتى[1] بعد أن نسب المسيح إلى يوسف النجار ينسب يوسف إلى سليمان بن داود، ولوقا[2] ينسب يوسف إلى غير ما نسبه إليه متى، لينتهي إلى ناثان بن داود أخي سليمان[3].

3. يلح القاضي على اختلاف الأناجيل – بدرجة أو بأخرى عن إنجيل المسيح الأصلي، لأنه ليس فيها إنجيل بلغة المسيح التي كان يتكلم بها هو وأصحابه، وهي العبرانية والتي بها نزلت كتب الله على الأنبياء من بني إسرائيل، وبها خاطبهم الله. ويذكر القاضي الدافع وراء عدولهم عن لغة المسيح وهو بغية أصحابهم الأولين في الاحتيال، لما وضعوه في كتبهم أو في عقائدهم طلبًا للرئاسة، ويتبين حرص القاضي على تثبيت هذه الفكرة وتنبيه القارئ إليها من قوله: "**فاعرف هذا فإنه أصل كبير**"[4].

وملاك الأمر أنه "**ليس أحد هذه الأناجيل شرحًا للآخر كما يشرح من تأخر كتاب من تقدم، فيحكي كلامه على وجهه ثم يشرحه... فاعرف هذا، فإنما وضعه، لأن غيره قد قصر**"[5].

ويذكر H. Maccoby أن القاضي قام بنقد الأناجيل نقدًا خالصًا أظهر فيه تناقضها الذاتي، كما أبرز أن الإنجيل الوحيد الذي يستحق الوثوق به هو الإنجيل الأصلي العبري الذي هو إنجيل المسيح عليه السلام[6].

ويلتقي علماء نقد النص الغربيون، مع القاضي في تلك النتيجة التي توصل إليها من دراسته لمتن الإنجيل؛ فالسير F. G. Kenyon يذكر أنه يوجد الآن اثنا عشر ألفًا من

---

(1) انظر: متى : الإصحاح الأول .

(2) انظر: لوقا : الإصحاح الثالث.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 201/1، ويحسن الرجوع إلى ابن حزم (الفصل 10/2 وما بعدها) في استجلاء هذه النقطة نظرًا لشرحه وبسطه فيها كما ذكرنا من قبل .

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 153/1-154.

(5) السابق 155/1.

(6) انظر:

- Hayam Maccoby; The Myth Maker: Paul and the Invention of Christianity, London, 1980, P. 181.

مخطوطات العهد الجديد، ولا توجد منها اثنتان متماثلتان تمامًا[1]. كما أن M. Barthal ، يــرى أن الأناجــيل تختلف فيما بينها اختلافات جوهرية، من حيث المحتوى والمشاهدة والتواتر، وذلك راجع إلى أنها دونت في اجتماعات مختلفة[2].

ثالثًا: دور الأشخاص في تطور العقيدة المسيحية

يــرى القاضي أن الأشخاص قد لعبوا دورًا بارزًا في تطور الديانة المسيحية، ومن هــؤلاء الأشخاص كان بولس الرسول وقسطنطين صاحبا الدور الأكبر في ذلك، وهناك أشخاص آخرون يختلف دورهم من حيث الأهمية والفاعلية والذيوع وهم الرهبان ورجال الــدين بصفة عامة، وفيما يأتي نتعرف تفصيلاً على دور هؤلاء جميعًا في صياغة المسيحية الجديدة في نظر القاضي.

---

(1) انظر:

- Hand book to the Textual criticism; London, 1912 2nd edition, p.4. "There are now in existence twelve thousand manu- P,4 script copies of the New Testament, of Which no two are Precisely alike".

(2) انظر له: What the Bible really says; Britain, 1982, PP. 237, 301 -

وراجــع الكــتب الغربية الآتية أيضًا والتي انتهت – في عمومها – إلى ما انتهى إليه القاضي في قضية نقد النص الإنجيلي:

- Acritical Introduction to the New Testament; Reginald H. Fuller; New York, Without date.
- The Lost Books of the Bible, Introduction; Dr. Frank Crane, New York 1926.
- The Gospels in Current Study; Simon Kistemaker, U. S. A, 1980

وكتاب "Wernar . G. Kummel" المشار إليه قبل صفحات.

وكــتاب شــارل جنيــبر "المسيحية نشأتها وتطورها" ترجمة الإمام عبد الحليم محمود، دار المعــارف ط2 1985م، ولتطابق ما ذهب إليه جنيبر مع القاضي أسوق عبارته التي يقول فيها: "وتــصفح الأناجيل وحده يكفي لإقناعنا بأن مؤلفيها قد توصلوا إلى تركيبات واضحة التعارض للأحداث والأحاديث، مما يتحتم معه القول بأنهم لم يستلهموا تاريخًا ثابتًا يعرض تسلسل حوادثه علــيهم، بل على العكس من ذلك اتبع كل هواه وخطته الخاصة في تنسيق وترتيب مؤلفه" انظر: ص37 من الكتاب، وانظر كذلك:

- Western Criticism on Christianity in 20 th Century; Drakhsnan Azam, PP. 50–87 .

1- دور بولس[1]:

كشف لنا حديث القاضي عن أهمية القديس بولس في صياغة العقيدة المسيحية، بما يبرز ما تميز به القاضي من دقة ومعرفة واسعة وعقلية ألمعية في دراسته للنصرانية دراسة تاريخية، ولا غرو في ذلك؛ فإن العلماء المسلمين، وكثير من علماء الأديان الغربيين[2]، تبنوا نتائج القاضي في هذه الدراسة عامة ودور بولس بوجه خاص، ويمكن لنا أن نتناول ذلك في النقاط الآتية:

أ- تحول بولس إلى المسيحية:

كان بولس في بدايته يهوديًا متعصبًا ليهوديته، اتصف بالذكاء والدهاء، وكان شديد العداء للنصارى، بل كان يعين عليهم ما استطاع من قوة، وفجأة أعلن تحوله إلى المسيحية إثر حادثة تعرض لها وهي ما تسمي بـ"حادثة دمشق"[3] ويستعرض القاضي أحداث هذه القصة، فيذكر أنه غاب طويلاً ثم عاد بعدها، فحكى لهم تلك الحادثة؛ ومفادها أن الله تعالى هو الذي دعاه إلى ذلك، فبينما كان منطلقًا نحو دمشق أدركه الليل بظلامه وهبت ريح شديدة فذهب بصره، وناداه الرب قائلاً له: يا شاؤول أتلاطم الأشقاء؟ أتؤذي أصحاب ابني؟ فقال: يا رب قد تبت، فقال له: إن كان كما تقول فاذهب إلى حاييم اليهودي الكاهن ليرد إليك بصرك، فذهب ورد إليه بصره، ثم استدعاه الرب وأوصاه بأشياء كثيرة وقال له في اليهود أمورًا أبي أن يقولها بولس لهم[4]. وقد رجع

(1) هو بولس الطرسوسي كان يدعى شاول قبل خروجه عن اليهودية، ولد في طرسوس بجنوب تركيا، وكانت طرسوس في هذا الوقت مفرق الطرق التجارية الهامة بين آسيا الصغرى وشمالها والشام وقبرص ومصر، فأدى ذلك إلى نشاط الحياة الثقافية إلى جانب التجارة، تفاوتت المصادر في تحديد ولادته بين السنة الأولى والعاشرة الميلادية، وقتل في عهد نيرون الملك الروماني سنة 66 أو 67م على خلاف.. انظر: دراسات في الملل والنحل د . محمد الشرقاوي ص17-18، ومحاضرات في المسيحية للإمام أبو زهرة ص85-89، وتثبيت دلائل النبوة 160/1.

(2) سوف نشير إلى هؤلاء في موضعه بعد قليل.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 156/1 .

(4) انظر تثبيت دلائل النبوة 156/1، وقارن: كمال البرهان على حقيقة الإيمان ص140، وفجر المسيحية لحبيب سعيد، صدر عن دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية ص41/1، وقد اختلف ابن كثير في اسم الكاهن اليهودي فذكر أن اسمه "حنينا"، لكنه يتفق مع القاضي في حكاية مجمل هذه الحادثة. راجع: المسيح عيسى ابن مريم، لابن كثير تحقيق، عبد الرحمن محمود، مكتبة =

بعض باحثيهم أن هذه الحادثة كانت في حوالي 35م[1].

والغريب في تلك الحادثة أن بولس نفسه لم يتحدث عنها تفصيلاً، بل إنه لم ينص علـــى حدوث رؤياه في دمشق (الموقع) لكنه يصر على رؤيته للرب عيسى الذي قام من الأمـــوات، والـــذي أورد تفـــصيل تلك الواقعة هو صاحب سفر أعمال الرسل وفي غير موضع[2]، ويروي في بعضها القصة على لسان صاحبها وهي لا تختلف إجمالاً عما أورده القاضي .

وقد عمدنا إلى ذكر هذه الحادثة بتفصيل كما أوردها القاضي – وكما هي واردة في مـــصادرها الأصـــلية – لأنها تعد من أهم الأحداث التي تأسس عليها المسار الحقيقي للمـــسيحية، بعـــد المسيح والذي كان لبولس إسهام واضح فيه. بل اعتبر البعض أنه من الدقـــة، أن نصف هذه الحادثة الخطيرة بأنها أخطر حادثة في تاريخ الديانة المسيحية على الإطلاق[3].

ب- مكانة بولس عند أتباعه:

نـــال بولس "شاول" في نفوس النصارى مكانة رفيعة، وحظي من الإجلال ما لم يحظـــه أحد من كبار رجال دينهم المتقدمين، على الرغم مما عرف عنه من عداء شديد للنصارى قبل تنصره، وقد تنبه القاضي إلى تلك المسألة، وألح على إبرازها والتأكيد عليها، لذلك نجده يشير في غير ما موضع من كتاباته إلى أهمية الرجل عندهم، فمثلاً نجده يقول: "وهـــو (بـــولس) عندهم فوق الأنبياء"[4] ويكرر هذه الإشارة كلما استدعاه المقام إلى

=

الآداب ط1، 1986م ص153.

(1) فجر المسيحية، حبيب سعيد 41/1.

(2) انظـــر: سفر أعمال الرسل (acts) 3/9-7، وللتوسع راجع: "بولس الرسول" لجوزيف هولزنز، وترجمة البطريرك إلياس الرابع، منشورات معهد القديس يوحنا الدمشقي. ط2 لبنان 1986 ص56 -60، وقـــد اجـــتهد العلماء في تفسير أسباب تحول بولس عقب هذه الحادثة، فأرجعوها إلى أســـباب عضوية ونفسية مزاجية، رأى البعض أنه كان يعاني من أمراض كثيرة مثل شوكة الجسد وضعف الإبصار والصرع ومشاكل عاطفية حادة، كفشله في محاولاته للزواج، ومن أطرف هذه التفـــسيرات ما ذهب إليه رينان من أن ضربة شمس أصابته، فأدت به إلى الهلوسة واختلاق تلك القصة.. انظر: دراسات في الملل والنحل، ص30-31.

(3) د. محمد الشرقاوي: المرجع السابق ص30.

(4) تثبيت دلائل النبوة 98/1.

تكرارها، يقول: "بولس هذا عندهم أجل من موسى وهارون وداود وجميع الأنبياء"[1] بل إن الأمر لا يتوقف على علو مكانته الشخصية عندهم فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى تقديس رسائله وكتاباته، والتي كان لها شأن كبير في المسيحية: "وإذا قرأت رسائله وكلامه في البيع قاموا إعظامًا وإجلالاً له ولكلامه، ولا يفعلون ذلك بالتوراة التي هي عندهم كلام المسيح، وهو (باعتباره إلهاً) كتبها لموسى وأرسله إلى خلقه، وخلق له البحر وقلب له العصا حية، ولا في الأناجيل وفيها كلام المسيح"[2].

كما نال بولس – أيضًا – مكانة كبيرة عند الرومان، وداخل الإمبراطورية الرومانية، لاسيما في القاعة العريضة من الناس[3].

ونتساءل عن السبب الكامن وراء نيله تلك المكانة في قلوب ونفوس النصارى والرومان على حد سواء بهذا الشكل، يقدم القاضي بعض الجوانب – وأهمها في نفس الوقت – والبعض الآخر نجده عند غيره؛ لقد اتصف بولس بصفات عديدة، جعلته يتبوأ المكانة السامقة في الأوساط المسيحية، ومنها:

– شخصية بولس:

فلقد كان يتغير – عقيدة أو نسبة أو غير ذلك – بحسب ما يقتضيه الموقف الذي يتعرض له، فهو يكون يهوديًا مع اليهودي، وروميًا مع الرومي، وإرمائيًا مع الإرمائي[4]، كما أنه – في وجود اليهود – يقول: إن التوراة سنة حسنة لمن عمل بها، ويقول للروم وغيرهم من أعداء موسى والأنبياء: إن التوراة مهيجة للبشر، وإذا وضع عن الناس شرائع التوراة فقد كمل بر الله وتم فضله إلى غير ذلك من هذه الأشياء[5]، ولقد

---

(1) السابق 151/1.

(2) السابق 151/1.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 109/1.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 150/1.

(5) انظر: السابق: 150/1، وقد جاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل "كورنثوس" 9/19-21 حاكيًا عن نفسه ما نصه "فإني إن كنت حرًا من الجميع استعبدت نفسي للجميع لأربح الأكثرين، فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس (شريعة موسى) كأني تحت الناموس ... وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس" وقارن: تاريخ المسيحية، حبيب سعيد ص45. وقد دفع ذلك كله إلى أن قامت مدارس نصرانية مختلفة لتفسير شخصية بولس وأعماله، راجع تفصيل ذلك في: الفكر اللاهوتي في كتابات الرسول بولس للدكتور القس فهيم عزيز، دار الثقافة =

كان لذلك أثره في نجاحه في التقرب إلى النصارى والروم، واستعدائه لهم على اليهود، كما سنعرف بعد قليل.

ويعرض القاضي حدثًا وقع لبولس يدل على دهائه الشديد؛ فعندما حكى لليهود ما حدث له بطريق دمشق، سخروا منه ثم صاروا به إلى الحاكم الروماني – وكانوا حينئذ تحت سيطرة الاستعمار الروماني لهم – وسألوه عنه فقال: إنه يعرفه بالشر، حيث إنه يجيء إليه بالسعايات بالناس، ثم أخبروه بما ادعاه، فاغتاظ وأمر ببطحه ليضرب، فقال له بولس: أتضرب روميًا؟ فقال: أو رومي أنت؟ قال: نعم أنا على دين قيصر ملك الروم، وبريء من اليهودية، فكف عنه لدخوله في دين الملك وأنفذه إلى بلاد الروم[1]، ومن تلك الصفات أيضًا أنه كان نشيطًا دائم الحركة ذا قوى لا تكل، وكان ألمعيًا شديد الذكاء قوي الفكر، يدبر الأمور لما يريد ويسدد السهام لغاياته فيصيبها، وكان شديد التأثير في نفوس الجماهير، قوي السيطرة على أهوائهم، قديرًا على انتزاع الثقة به ممن يتحدث إليه[2].

وسنعرف أهمية تركيز القاضي على الاهتمام بتوضيح مكانة بولس، لديهم، وما اتصف به، في تسليط الضوء على دوره البالغ في تشكيل العقائد المسيحية، ومدى ما لاقاه ذلك عند أتباعه وأصحابه، من قبول واقتناع.

ج- مظاهر هذا الدور

قرر القاضي أن بولس قد غير مفهوم الألوهية القائم على الوحدانية والتنزيه، والتقديس المطلق للذات الإلهية، فقد رأى أن الإله صلب، وأنه لم يكن يعاين فعوين، ولم يكن يُحس فحس، ولم يكن يدرك فصار يدرك، وأن ابن الله صار ابن الإنسان، وألم الإله الذي لم يكن يألم، وتلك كلها صفات المسيح الذي هو عنده الله وابن الله[3].

=

بمصر 1981م، ص16-19 .

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 157/1.

(2) انظر: محاضرات في المسيحية، ص89-90، والمسيحية نشأتها وتطورها، شارل جنيبر، ترجمة د. عبد الحليم محمود، ص110.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 99/1، وإذا استعرضنا رسائل بولس، فإننا نجدها تحتوي على أهم القضايا الأساسية، والتي تعتبر في الوقت ذاته الأسس الرئيسية للمسيحية الجديدة؛ مثل عمومية المسيحية، وألوهية المسيح وبنوته لله واتحاده به، وصلبه من أجل الفداء وتكفير الخطيئة، وغير ذلك.. راجع: دراسات في الملل والنحل د. محمد الشرقاوي ص56-60، وانظر نماذج من النص =

ويذكـــر ابـــن البطـــريق في هـــذا النص أن القول بتأليه المسيح هو مقالة بولس الرسول[1].

ويمكـــن لنا أن نفسر العلة في تعظيمهم المسيح وتقديسهم له إلى حد أن اعتبروه إلهًـــا، وقد كان لبولس فضل السبق في ذلك، إذا حاولنا إيجاد صلة تربط بين هذا التصور وبـــين ما كانت عليه ديانات الروم، وعلى ضوء ذلك يرى القاضي أن من ديانات الروم الـــتي كانـــت أكثر انتشارًا أيام بولس هي تعظيم الكواكب والاعتقاد بأنها تحيي وتميت، وتـــنفع وتـــضر، فعملـــوا لها هياكل وقرابين، ومنهم من كان على دين اليونانيين الذين يعتقدون في هذه الكواكب أنها حية ناطقة رازقة. فانصرفت تلك الاعتقادات على المسيح نفـــسه، فظهر تعظيمه والاعتقاد بأنه رازق نافع ضار، كما أن تعدد الأرباب كان خلفية دينية هامة في الاعتقاد بالتثليث والاتحاد وغير ذلك – على نحو ما عرفنا من قبل – وقد تم أكثر ذلك على يدي بولس وتلك هي رؤية القاضي في هذا الجانب[2].

كمـــا قـــام بولس بنقل ديانات الروم وعاداتهم إلى المسيحية، وقد تم له ما أراد، وهذا دور لا يقل أهمية عن اعتقاده ألوهية المسيح وما تفرع عنها من تفاصيل، وإلى هذا المعنى أشار القاضي وفصل فيه القول..

فقـــد ذكر أن بولس لكي يستعدي الروم على بني إسرائيل، تقرب إليهم ووافقهم علـــى ديانـــتهم حتى إنه تسمى ببولس وهو من أسماء الروم – كما يرى القاضي، وعلى الإجمال: "ما خالفهم في شيء"[3] ومن هذا المنطلق، أدخل تلك المعتقدات على المسيحية

=

علـــى هـــذه العقائد في: رسالة كورنثوس الأولى 2/2، 13/11، 14/15 وفي هذه المواضع يثبت بـــولس مسألة صلب المسيح، ويعترف أنه بدونها تسقط كل دعواه، ورسالة كورنثوس الثانية 1/ 19، ورسالة روما 4/1، 9، ورسالة غلاطية 16/1 ورسالة فيلبي 6/2-7. والغريب أن ابن كثير يرى في كتابه "المسيح عيسى ابن مريم" ص154 أن بولس قد حسن إيمانه بالمسيح عليه السلام، وأنه رأى أن المسيح عبد الله ورسوله؛ وهذا يتناقض تمامًا مع رسائل بولس نفسه التي هي كلامه واعتقاده، فضلاً عن صورته في الفكر الإسلامي عمومًا، وعند نقاد المسيحية في الغرب.

(1) انظر: التاريخ المجموع ص126، وقارن: الفكر اللاهوتي في كتابات بولس الرسول ص132-154 فإن صاحبه يقرر قريبًا مما قرره ابن البطريق والقاضي عبد الجبار.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 158/1.

(3) تثبـــيت دلائـــل النبوة 158/1، ولرأي القاضي هذا وجاهته في ضوء البحث العلمي المعاصر في أوروبـــا؛ فلقـــد قرر بعض علماء الأديان الغربيين، أن الرومان قد اعتادوا تأليه حكامهم، وكان

=

وأصبحت تمثل جزءًا من أصولها وفروعها، ومن ذلك مثلاً[1]:

1- الختـــان:

فالخـــتان أوجـــبه موسى ﷺ، وجاء عيسى – وكان مختونًا – فما خالف تلك الشريعة، ولكن لأن الروم تكره الختان كرهًا شديدًا – في الرجال والنساء، وافقهم بولس على ذلك، وقال لهم: هو ما ترون، وما يجب عليكم ختان، وإنما يجب على بني إسرائيل فإنها أمة، قلفتها في قلوبها[2].

2- أكل لحم الخنزير:

فالـــروم تأكله – والتوراة حرمته[3] – ولذلك قال لهم بولس: ما هو حرام، وما يحـــرم على الإنسان شيء يدخل جوفه، وإنما يحرم عليه الكذب الذي يخرج منه، وبنو إســـرائيل لا تأكل لحم الوثنيين ومن ليس من أهل الكتاب، والروم ليس كذلك، فوافقهم بولس وصوبهم[4].

3- الطـــلاق:

من ديانات الروم وعاداتهم أن لا يحل للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة، ثم لا يفـــرق بيـــنهما هـــرم ولا عيب من العيوب على أي وجه، ولا يحل له غيرها إلى أن تمـــوت، ومن ذلك نفهم بغض نساء الروم، الشديد لديانات الأنبياء من بني إسرائيل، لما فيها من إباحة الطلاق وأن للرجل أن يتزوج ما أطاق المؤونة، وعندما واجهوا بولس بأنه من أمة هذه سبيلها وافقهم على ما يريدون ولم يحل للرجل أكثر من واحدة[5].

=

يعامـــل القيصر – رسميًا – على أنه إله، ولكي يُقبل عيسى – الذي لم يؤلهه أحد من قبل أو لم يعرف أنه إله – في العالم الروماني لا بدّ وأن يؤله كذلك "وعلى يدي بولس أصبح إلهًا" انظر:

In Paul's hands He Was(God) .
The Holy Blood; by: M. Baigent, R.Leich and H.Linco; London, P. 382. 1983.

(1) انظر تثبيت دلائل النبوة 1/157-158.

(2) جـــاء في رســـالة غلاطية لبولس (5-2) "ها أنا بولس أقول لكم: إن اختتنتم لا ينفعكم المسيح شيئًا"، وانظر: الرسالة نفسها (6/14-15).

(3) انظر: سفر الأحبار 11/7-8.

(4) انظر: أعمال الرسل 10/10-17، 15/29، وقارن: التاريخ المجموع لابن البطريق ص133-134.

(5) ورد في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس (7/10-11) "فأوصيهم لا أنا بل الرب أن لا تفارق المرأة رجلها، وإن فارقته فلتمكث غير متزوجة أو لتصالح رجلها، ولا يترك الرجل امرأته".

ولأجـــل ذلك تقرب إلى امرأة الملك الروماني وخاطبها أن يغزو الملك اليهود – وكان لامرأة الملك في ذلك الوقت شأن في أمور الحكم – فقبل الملك وغزا بني إسرائيل فاستـــصفاهم، وقتل منهم القتل العظيم، وعاد بالغنائم، ولذلك "قامت سوق بولس فيهم (الرومان) وازدادوا له حبًا"[1].

4- العشاء الرباني[2]:

يـــرى القاضـــي أن العشاء الرباني في المسيحية عادة أخذت عن الروم، وذكر أن بـــولس قال: إن دم هذا الشراب (الخمر) هو دم الرب، والبرشان (وهو كما يرى القاضي أقراص تخبز وتحمل إلى البيعة وتثرد في الخمر وتؤكل تقربًا) هو لحم الرب، فمن ارتاب أن هـــذا دم الرب ولحمه لا يأخذه ولا يذقه بل لا يحل له[3]. وهذا يدل على اهتمام بولس بترسيخ الطقس في نفوس الناس وإيمانهم به.

تلك هي المظاهر الأساسية لدور بولس، بيد **أن القاضي يورد عدداً من الشرائع الـــرومانية وكيفـــية دخولها إلى المسيحية في رأيه**؛ فيذكر أن قبلة الروم في الصلاة هي مشرق الشمس، وأنهم لا يرون غسل الجنابة أو التوقي من البول والغائط والدم، ولا ترى الـــروم في كـــل ذلك فحشًا[4]، بل إنهم يزوجون الوثنيين وسائر الأمم المخالفة لهم، وفي المقابـــل فـــإن بني إسرائيل لا تفعل ذلك ولا تعتقده، فسألت الروم بولس في شأن هذه

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 159/1.

(2) يشار إلى العشاء الرباني بأنه عشاء عيسى الأخير – قبل صلبه – مع تلاميذه؛ إذ اقتسم معهم الخبز والنبـــيذ؛ فالخبز يرمز إلى جسد المسيح الذي كسر لنجاة البشرية، أما الخمر فيرمز إلى دمه الذي سفك لهذا الغرض.. انظر: الفكر اللاهوتي في كتابات بولس الرسول للقس فهيم عزيز ص358-359، والمسيحية د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط8 1984م ص173.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 165/1، وقد ذكر بولس ذلك نصًا في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس (23/11-29)، وتجـــدر الإشـــارة إلى أن بعض المسيحيين في وقت مبكر في أوروبا قد أنكروا الحضور الفعلي للمسيح في الخمر والخبز في القربان المقدس وعلى رأس هؤلاء القديس أنسلم ت 1109م، ومـــع ذلك فإن قوله هذا لا يغير كثيرًا في المفهوم العام للطقس، انظر له مبحث: "آمن كي تعقل" ضمن كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة د. حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2 1978م ص104.

(4) قـــارن: ابن القيم (إغاثة اللهفان 285/2-286) فإنه يتفق تمامًا مع القاضي – ولعله نقل عنه أو كلاهمـــا نقـــل عن مصدر واحد– في إيراد تلك الشرائع التي كان يعتقدها الرومان وانتقلت إلى المسيحية، وقارن أيضًا القرافي في: الأجوبة الفاخرة ص320-332.

الأمـــور فأجازهـــا، وتـــزويج المؤمـــنة بالكافر فهي "تطهره ولا ينجسها والولد بينهما طاهـــر"[1]، وعلـــى الإجمال قول القاضي: "اختلع بولس من ديانات المسيح وصار إلى ديانات الروم"[2].

ولا شـــك أن بحـــث القاضي المنهجي لدور بولس – وبعده قسطنطين– فيما أضـــفوه علـــى المسيحية، قد قاده إلى نتيجة؛ مؤداها: أن ديانات الروم هي التي دخلت المـــسيحية، ولم يعـــتقد الرومان المسيحية اعتقادًا خالصًا، يقول قاضي القضاة في عبارته الجامعة لهذا المعنى: "فإذا تبينت الأمر وجدت النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا"[3].

ونلاحـــظ أن القاضـــي ليبرز شدة أهمية هذه النتيجة، فقد نص على هذه العبارة أربـــع مـــرات – وإن اختلفت بعض ألفاظها – في مواضع مختلفة[4] من حديثه عن تروم المسيحية، خصوصًا في دراسته لبولس، وقسطنطين، كما سنعرف بعد قليل.

ولا نعـــرف أحـــدًا ســـبـــق القاضي إلى تقريـــر هذه النتيجة – كما ظن بعض الباحـــثين[5]. وإن كـــان قد تبعه فيها غيره من علماء الإسلام[6]. وكذلك علماء الغرب المحدثـــون[7]، الـــذين تبـــنوا مـــضمون فكرة القاضي، بعد دراستهم التاريخية والنقدية

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 158/1.

(2) السابق: نفس الصفحة، وقارن: ابن البطريق: التاريخ والمجموع، ص147–148.

(3) تثبيت دلائل النبوة 158/1.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 158/1، 168، 173، 197.

(5) د. رضـــوان الـــسيد الذي أرجع القول بتروم المسيحية وعدم تنصر الرومان إلى الإمام ابن تيمية. انظر: مقدمته لبحث "تطور رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين" لكلاوس هـــوك ص220–221، والـــبحث منـــشور في مجلة الاجتهاد عدد 30 شتاء 1996م إصدار دار الاجتهاد بيروت لبنان.

(6) مثل الإمام ابن تيمية: الجواب الصحيح 115/1–116، وقارن: منهج ابن تيمية في دراسة المسيحية ص192–196، وابن القيم: إغاثة اللهفان 285/2–286.

(7) في الحقـــيقة يصعب على الحصر أولئك الباحثون المتخصصون، الذين حملوا بولس مسؤولية حشو المسيحية ببعض معتقدات الرومان، ومن هؤلاء:

- Hayam Maccoby; The Myth Maker. Paul and the Invention Of Christianity, London, 1980, pp. 181–182.
-John Hick; The Myth of God Incarnate; London, 1985; pp.20– 22.
- W. D, Davis; Paul and Rabbinic Judaism; Preface, London, 1962.
- Max. Schoen; Thinking about Religion, New York, 1946, PP. 152–155.
=

للمسيحية، وكان على رأسهم العالم اللاهوتي Hayam Maccoby[1].

وقد تفرد القاضي في عقد مقارنة – ولا أعلم أنه سبق إليها – بين بولس وماني صـــاحب المانوية، فقد عرفنا دور بولس في إدخال العقائد الرومية في المسيحية، وشبيه هذا الصنيع، صنعه ماني القس الذي كان بعد بولس بدهر طويل، حيث صارت له الرئاسة علـــى المانـــوية وصار مطرانًا على النصارى بالعراق في مملكة الفرس، وبعد ذلك اختلط بالفـــرس ومدح الأنوار وذم الظلام على ما يذهب إليه المجوس، ومدح نبيهم "زرادشت" وقال: إن النور اختاره وأرسله إلى المشرق – وتلك الدعوى قريبة من حادثة دمشق التي تعـــرض لها بولس وتحكيها كتب التاريخ – وذم إبراهيم وإسماعيل والأنبياء الذين صدقهم المـــسيح، فتقرب إليهم بذم هؤلاء الأنبياء، وادعى أنه وقف على كتاب زرادشت وفقهه، فوضع لهم جهالات ادعى أنها تفسير هذا الكتاب، فقامت سوقه فيهم وأطاعوه وادعوا له المعجـــزات والآيات، ويتضح من ذلك أن أعمال ماني تتشابه إلى حد كبير – وخصوصًا في المنهج والطريقة – مع ما فعله بولس مع الروم[2].

وإذا جئـــنا إلى نهايـــة الرجلين فإننا نجد سبب وفاتهما متطابقة؛ أما بولس، فقد أحضره "نيرون" وتصفح أحواله، فعلم أنه طالب دنيا ورئاسة فأحضره ليكشف للناظرين عـــن ذلك، وسأله عن الختان، فذمه وذم من يفعله، وسأله عن كون المسيح مختونًا أم لا فأجـــاب بـــنعم، فأمر ليكشف عنه فإذا هو مختون، عند ذلك أمر الملك بصلبه ليموت مـــصلوبًا[3] والأمـــر كذلك بالنسبة لحال وفاة ماني القس، فقد أخذه بعض ملوك الفرس وامتحـــنه وفـــتش عن أحواله فإذا به يجده طالب رئاسة، يتقرب إلى الفرس والمجوس بما

=

- M, B. Baigent and others, The Holy Blood; Ibid, PP. 381–383.
- Paul. Johnson; A History of Christianity; Benguin Books, London, 1984, PP. 42–43.
- D. Bassuk; Incarnation in Hinduism and Christianity, The Myth of the God-Man; Macmillan, 1987.

المسيحية: نشأتها وتطورها شارل جنيبر، وللتوسع في هذه النقطة قارن: دراسات في الملل والنحل د. محمد الشرقاوي ص13–41، وفصل "Western Criticism on St, Paul" من بحث Western Criticism on Christianity in 20 th- Century; Drakshan.

(1) Hayam Maccoby; Ibid; P. 181.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 169/1.

(3) انظـــر: الـــسابق 160/1، وراجـــع تفصيل وفاة بولس في التاريخ المجموع لابن البطريق، ص97، وتاريخ المسيحية لحبيب سعيد، ص44–45.

يهوونه، فقتله[1].

وينتهي القاضي من تلك المقارنة التاريخية إلى أنه على الرغم من تشابه وتقارب فعل الرجلين وقصتهما وأعمالهما، وكذلك نهايتهما، **فقد أصبح بولس عند النصارى رسولاً هاديًا مؤسسًا داعيًا، وأصبح ماني عندهم ممخرقًا كاذبًا مهرطقًا**[2].

2- دور الإمبراطور قسطنطين

يعد قسطنطين من أهم الشخصيات الرومانية الحاكمة – إن لم يكن أهمها على الإطلاق – التي أسهمت بدور فاعل في بناء المسيحية، وقد ساعده على أداء هذا الدور تملكه زمام السلطة والحكم الروماني، فضلاً عن طول الفترة التي قضاها على كرسي الإمبراطورية الرومانية والتي تجاوزت الثلاثين عامًا، وقد اهتم القاضي بإبراز ذلك الدور – من منظوره- شأن توضيحه لدور بولس في نفس القضية.

وقد تبدى هذا الدور في مظاهر عديدة[3]، نجملها في النقاط الآتية:

أ- تعظيم الصليب وتقديسه

كان الرومان وثنيين يعظمون الكواكب، فأراد قسطنطين تحويلهم عن ذلك إلى تقديس الصليب، فقام – كما يورد القاضي- بتدبير ضرب من الحيلة ليسهل عليه ما أراد، وكان قد اتفق غزو الأمم لهم في هذا الوقت، فدفع جنده وعساكره بعد أن عبأهم على هياكل الكواكب – وكان من بينهم مشايخ الرومان والراسخون في دياناتهم – نحو العدو، وقصد إلى عدم استطلاع قوات العدو أو التجسس عليه كما يفعل أصحاب الحروب ومن يدبر أمر الجيوش، فأدى ذلك إلى انهزام أصحابه وقتلهم، فأظهر الحزن عليهم، متعللاً بأنه قد سير الجند على هياكل الكواكب التي عظمها وقدم لها القرابين – كما كان أسلافه يفعلون – فما نفعت، ولا دفعت العدو عنه ولا عن أتباعه، وتساءل أمامهم كيف نعبد ما لا ينفعنا في وقت الحاجة وأوان الشدة؟. وبهذه الحيلة ابتدأ تدبيره في نقل الروم عن تعظيم

---

(1) انظر: السابق 170/1.

(2) انظر: السابق 169/1-170، وقارن شارل جنيبر "المسيحية نشأتها وتطورها" ص252-255، وقد ذكر ابن البطريق (التاريخ المجموع 146-147) أن ماني وأتباعه كانوا مخالفين كفارًا أصحاب بدع، وهو في ذلك يتفق مع حديث القاضي عن قول النصارى في ماني.

(3) قارن: ابن الأثير (الكامل في التاريخ 189/1-190) فإنه يتفق مع القاضي في شرح مجمل هذه المظاهر.

الكـــواكب إلى تعظيم الصلبان وتقديسها، فقال لهم: إن امرأة رأت في منامها قائلاً يقول: استنـــصروا بالـــصليب واتفـــق موت أمير الجند الغازي لبلادهم فانصرفوا عنهم، فقال قـــسطنطين ومن كان على رأيه وهواه: حدث هذا ببركة الصليب، ومنذ ذلك الحين عظم الرومان الصليب وجعلوه على راياتهم – بعد أن كانوا يجعلون عليها الأهلة وما هو على صورة الكواكب – تبركًا به "وهم على ذلك إلى هذه الغاية"[1].

ولم يكـــتف بـــذلك، بـــل أخذ الناس على تعظيم الصليب وامتحانهم في ذلك، والانشغال بقتل من لم يعظمه طوال الفترة التي قضاها في الحكم[2].

ب- عقد مجمع نيقية وما تمخض عنه

ظهـــرت الفـــرق والطوائف المسيحية، وبدأ الخلاف الشديد يدب بينها، والذي يـــتمحور حول شخصية المسيح؛ من قائل إنه نبي رسول، ومن قال إنه ابن الله قديم كما الله قـــديم، وادعـــى الكل أن الحق معه، وأن نحلته هي المسيحية الصحيحة المنسوبة إلى عيسى عليه السلام[3].

وجـــاء قسطنطين ووجد الأمر على هذا النحو، فجمع الأطراف المتنازعة حول طبيعة المسيح، فاجتمع عنده نحو ألفي رجل، وكتبوا تقريرًا ثم رفضوه لعدم الاتفاق فيما بيـــنهم، وبعد أن رأى منهم ما رأى وسمع تناظرهم واختلافهم جمع ثلاثمائة وثمانية عشر من آباء الكنيسة وأساقفتها،وعقد لهم مجلسًا خاصًا، سمى بـــ"مجمع نيقية"، عام325م[4].

---

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/160-161، وانظر إلى أي مدى بلغ تقديس اللصليب في قول القديس أثناســيوس في كتابه: كمال البرهان على حقيقة الإيمان ص93 يقول "وأعطانا المسيح الصليب ســـلاحًا نافذًا في النار والهواء والماء والأرض ولا يحجبه عن ذلك شيء، وقوة لا تقاوم وبسببله تهرب الشياطين". وقارن: ابن البطريق: التاريخ المجموع ص121-122، وتاريخ المسيحية لحبيب ســعيد ص141، وانظـــر كذلك: شرح مسألة تكريمهم للصليب وتقديسه وفلسفتهم في ذلك مـــشفوعًا ببعض الأدلة التي ساقوها لإثبات صحة هذا المعتقد، ومناقشة المسلمين في تحريمهم ذلك. في "مقالة في الرد على اليهود والمسلمين الذين يتهمون النصارى بعبادة الأصنام" ص158-165 للمطران مار أيشوعياب بن ملكون، ضمن كتاب مباحث فلسفية دينية. بولس سباط.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/163 وقارن: ابن القيم (إغاثة اللهفان 2/285-286) فإنه يورد مسألة تعظيم الصليب ويناقشها بإفاضة.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/93-94، 163، وقارن: ابن البطريق في التاريخ المجموع ص126.

(4) قارن: محاضرات في المسيحية، للإمام أبو زهرة، ص149-150 .

وقـــد تمخـــض هـــذا المجمع عن تقرير أو صيغة ثابتة في العقيدة والشرائع تسمى "الأمانة" أو "تسبيحة الإيمان" أو قانون الإيمان النيقوى، ومجمل ما تضمنه هذا التقرير هو الاعتقاد بألوهية المسيح وربوبيته وقدمه وتجسده وصلبه لتكفير الخطيئة وموته وقيامته[1]. وتلـــك حقـــيقة معروفة قررها مؤرخو المسيحية المتقدمون[2] فضلاً عن علماء الغرب المعاصرين[3].

وقـــد تمثل الدور الأساس لقسطنطين في ذلك – كما يرى القاضي – في أنه حمل الـــناس على الإيمان بهذا التقرير والأخذ به، وليس لمن يأباه إلا القتل، فاضطر بعض من كان على دين المسيح أن يظهر قبوله ويبطل ما سواه خوف السيف والجبروت[4]، وبذلك أصبح اعتقاد المسيحية – المتمثل في الإيمان بما قرره مجمع نيقية – على يدي قسطنطين قانونًا رسميًا يستمد صلاحيته من السلطة الحاكمة ومن آباء الكنيسة الموالين لحاكم الدولة، ويخضع له جميع المتدينين.

وعلى الرغم من أن قسطنطين قد قهر الناس على الإيمان بما قرره هذا المجمع، فإنه في رأي القاضي أن مسألة القول بربوبية المسيح وألوهيته ليست ببعيدة عن عقول الرومان

---

(1) انظر: السابق 94/1 ولا شك أن مضمون هذه التسبيحة لم يكن وليد هذا الاجتماع إنما يرجع إلى مـــا قـــبل ذلك بدءاً من بولس، وهم يعتبرونها أهم دستور للإيمان المسيحي، وهي تتلى في كل قداس إلهي، وفي صلاتي المساء والنوم.. انظر الكنيسة الأرثوذكسية.. إيمان وعقيدة، ترجمة هاشم الحـــسيني وآخـــرين، منشورات النور 1982م، ص20، وقد ذكرنا نص هذه التسبيحة في موضع سابق.

(2) انظر: ابن البطريق (السابق) ص127.

(3) انظر كتاب: "The Holy Blood", p.388؛ حيث يذكر مؤلفوه أن الأكثر أهمية من كل شيء أن مجمـــع نيقية الذي عقد تحت رعاية قسطنطين قرر بالأغلبية وعن طريق الاقتراع، أن عيسى "إله ولـــيس بـــشرًا رســـولاً"، ونص عبارتهم Most important of all the council of Nicea decided, by vote the Jesus was God, not a mortal Prophet. وانظـــر: الإســـلام عام 2000 للمستـــشرق مـــراد هـــوفمان ص20؛ فهو يقرر أن مجمع نيقية كان أساس وضع عقيدة التجسد والتثليث.

(4) انظـــر: تثبيت دلائل النبوة 94/1، 163، ونجد ابن البطريق قد ذكر مضمون ذلك عندما تحدث عن مجمع نيقية وأعضائه حيث قال: إن قسطنطين "أخذ خاتمه وسيفه وقضيبه فدفعه إليهم وقال لهم: قد سلطتكم اليوم على مملكتي لتصنعوا فيها ما ينبغي لكم أن تصنعوا" التاريخ المجموع ص 126–127.

وقلوبهم، لأن من اعتقد في الكواكب وهي جماد موات أنها أرباب تنفع وتضر، لا يستحيل علـــيه أن يتقـــبل الاعـــتقاد في إنـــسان حي عاقل مميز – وهو بذلك أسمى درجة من الكواكب– أنه ابن الله إلى غير ما هو معروف؛ خصوصًا وقد قيل لهم إن هذا الإنسان إله يحيـــي الموتى، وأنه خلق الكواكب والكون بأسره[1]. ولا شك أن ذلك – بالإضافة إلى أنه يبين لنا تعمق القاضي في دراسة نفسية الرومان من خلال تلك المسحة الأنثروبولوجية في دراسة معتقداتهم – قد ساعد قسطنطين على النجاح في أداء دوره الذي نحن بصدده.

وقـــد بين القاضي من خلال المقارنة أن معتقد الروم في عبادة الكواكب – ومن بعـــدها عـــبادة المـــسيح وتقديسه – هو جنس من المعتقدات لم يكن مقصورًا عليهم فحـــسب؛ فالقبط كانوا يعتقدون إلهية فرعون[2]، وكأن القاضي يريد أن يقول إنه كان – إلى جانـــب تدخل قسطنطين بالقوة والسلطان – لدى أهل الروم استعداد فكري وعقلي لقبول الاعتقاد بأن الإنسان رب خالق، شأنهم في ذلك شأن الأمم المجاورة لهم .

ج– أكل الخنزير

لم يكن قسطنطين – في رأي القاضي- أول من رأى تحليل لحم الخنزير، بل سبقه بولس إلى ذلك بأكثر من قرنين من الزمان، ولكن دور قسطنطين تجلى في أنه قام بفرض أكله على الناس[3].

ويشرح ابن البطريق ت328هـــ ذلك فيذكر أن الملك قسطنطين قد أمر أن تذبح الخنازير وتطبخ لحومها وتوضع على أبواب الكنائس في سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية، ولا بـــدّ لكـــل من يخرج من الكنيسة أن يلقم لقمة من هذا اللحم، ومن لم يأكلها يقتل "فقتل في ذلك خلق كثير"[4].

ومـــلاك الأمر يقرر القاضي أن قسطنطين قد أقام ديانات الروم على حالها كما كانت من صلاة نحو المشرق وغيرها، وأمر نصارى الإمبراطورية باعتقادها والإيمان بها، وزاد علـــى ذلـــك تعظيم الصليب والقول بألوهية عيسى وتقديسه، وما أزال إلا عبادة

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 162/1.

(2) انظر السابق: نفس الصفحة.

(3) انظر: السابق 163/1.

(4) انظر: ابن البطريق (التاريخ المجموع) ص133-134 .

الكواكب[1].

وقد كان قسطنطين حريصًا على أن يمتد دوره بعده، فأوصى الملوك الذين تلوه بذلك وعهد فيه إليهم، وأوثق هذا العهد على أولاده الذين جعل الملك فيهم، وقواده وأوليائه، وقد لاقى ذلك قبولاً واسعًا، لأن الروم كانوا يصفونه بالحزم والشهامة وله في نفوسهم أثر ومكان[2].

فلما تولى أولاده الملك من بعده، نفذوا وصاياه، وزادوا بأن قرروا في كل حين شيئًا بعد شيء لم يكن في المسيحية من قبل؛ فرأى بعضهم أن يجعل يوم الأحد للنصارى يجتمعون فيه كما لليهود يوم السبت، وكان للروم واليونان عيد يسمونه "ميلاد الزمان" فجعلوه عيدًا لميلاد المسيح — بعد أن زادوا في ذلك ونقصوا - وعظموه، وهم يقيمونه كل عام، وما كان النصارى في زمن المسيح وتلاميذه يعرفون ذلك العيد أو يعظمونه، كما كان للروم والصابئة أيام يصومونها تقربًا إلى الكواكب، يمسكون فيها عن أكل اللحوم، فلما صار النصارى إلى القول بألوهية عيسى أقاموها ثم زادوا فيها أشياء ونقصوا أشياء فجعلوها خمسين يومًا وهكذا يصومون ببلاد الروم[3].

يبقى هناك تساؤل، ما الذي جعل قسطنطين يسلك اتجاه التغيير في الديانة المسيحية؟، وهل اعتقد المسيحية اعتقادًا خالصًا ودافع عنها دفاع المتدين المؤمن بها؟

يفهم من حديث القاضي أن قسطنطين لم يتحول إلى المسيحية عقيدة ومذهبًا، حتى يدافع عنها بنفسه ومن ورائه حكومته وأعوانه ويفرض على الناس ضرورة الإيمان بها، لأنه كان يدين بديانات الروم، وكما ذكرنا قبل قليل أنه أقام تلك الديانات على حالها بكل ما تشمله من معتقدات وشرائع، ولم يغير منها إلا عبادة الكواكب التي أبدلها بتقديس المسيح وعبادته وتعظيم الصليب[4]، مع ذلك لم يغفل القاضي البيئة الأسرية التي

(1) انظر: تثبيت دلائل النبوة 162/1.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 163/1.

(3) انظر: السابق 164/1، وانظر: تفصيل صلواتهم وصيامهم وأعيادهم وأوقاتها في: الكنيسة الأرثوذكسية.. إيمان وعقيدة ص129-140، وتاريخ ابن البطريق ص146-149 "أغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية للدكتور علي زيعور نشر دار اقرأ، بيروت ط1 1983م، ص41-47.

(4) انظر تثبيت دلائل النبوة 162/1.

نـــشأ فيها قسطنطين؛ فقد ولد من سيدة مسيحية هي "هيلانة الحرانية"[1] — أو الفندقية فعـــودته عـــادة النصارى وما يقولونه في المسيح، وكان لذلك بعض الأثر، وإن كان قد طغت عليه ديانات الروم والبيئة الرومانية العامة التي عاش فيها وتأثر بها وتفاعل معها[2].

إذن هـــناك دافع قوي وراء تقرب قسطنطين للنصرانية وأصحابها وفرض عقائدها رسمـــيًا وبشكلها الجديد؛ يعزو القاضي ذلك إلى سببين — كلاهما يتعلق بمصالحه في المقام الأول وبالسياسة العامة للدولة — هما:

أولهما: أن قسطنطين — قبل توليه زمام الحكم — كان قد ظهر في جسمه برص، وكانـــت الروم لا تملِّك عليها من به برص، فغمه هذا الأمر وكتمه في نفسه، وأدى به إلى أن انبرى في قمع الروم وصرفهم عن كراهيتهم لتمليك من به البرص، ولم يقف الأمر عند محاربة الروم وحدهم بل امتد إلى الجزيرة العربية، حيث قصد حران وأعمالها ليصدهم عن عـــبادة الكـــواكب فوضع فيهم السيف، ولأنهم كانوا يعيبون البرص كان له فيهم فضل حرص، وقد أحل عبادة المسيح وتعظيم الصليب ليتمكن من حسم الشغب والقبض على زمام الأمور، خصوصًا وأن المسيحية لا تنظر إلى من به برص نظرة مقت أو كراهية[3].

ثانـــيهما: اســـتعان قسطنطين بالرهبان والقساوسة ومريديهم على المتمردين من مـــواطني الإمبراطورية، ولأجل ذلك جعل هياكل الكواكب بيعًا وكنائس أسكنها هؤلاء الرهبان، وقال إنهم مساكين أولى من الممخرقين الكذابين فسلطهم عليهم في كل مكان، فـــسُرَّ الـــرهبان وسُـــرَّت هيلانة أمه بهذا الصنيع، ثم قام قسطنطين - بإيعاز من أمه —

---

(1) انظر قصة هذه المرأة ونشاطها في التبشير بالمسيحية والدفاع عنها وعن أتباعها في: تثبيت دلائل النـــبوة 1/159-160، 162، 223، والتاريخ المجموع لابن البطريق ص117-118، 129-130، والمـــسيح عيسى ابن مريم لابن كثير ص135-136 (مرجع سابق)، وفي نص كتاب التثبيت (1/ 159) ذكـــر القاضي أن بولس الرسول هو الذي أشار على الملك بيلاطس بالزواج من "هيلانة" والحـــق أن بولس قد أعدم — على أبعد تقدير — عام 67م، وأن قسطنطين مات عام337م؛ إذن فالفـــارق الزمني بينهما مائتان وسبعون سنة، ثم إن ابن البطريق في التاريخ المجموع ص117 يذكر أن الملك الروماني الذي تزوج بهيلانة وأنجب منها قسطنطين هو "قسطس" أو "ططّس"، ومن ثم فـــإن الأمـــر؛ إما أن يكون قد أشكل على القاضي، أو أنه خطأ وقع من الناسخ، خصوصًا وأن المحقـــق اعتمد على نسخة واحدة من المخطوط الأصلي، ومما يجدر ذكره أن محقق الكتاب أو أحدًا ممن درسوا القاضي، لم يتنبه لتلك المسألة.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/160.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/160.

باستدعائهم وجمعهم، ليكونوا له أعوانًا وأصحاب أخبار وعسس، وفي مقابل ذلك **"أظهر تعظـــيم المسيح والصليب وأقام ديانات الروم على حالها.."**[1] ولا يتأتى ذلك إلا من خبيث مفكر صبور في سياسة دولته وشؤون مملكته[2].

هذا هو تفسير القاضي لدفاع قسطنطين عن المسيحية ورعايته لها ونشر عقائدها بحـــد السيف. ونجد لمضمون حديث القاضي عموماً عن تأثير قسطنطين في المسيحية واستغلاله لها استغلالاً سياسيًا ونتائج ذلك، صدىً واسعًا عند دارسي الأديان في الغرب؛ فإن كثيرًا منهم خلص إلى ما انتهى إليه القاضي من قبل؛ فقد رأى M. Baigent وآخرون أن ما صنعه قسطنطين بالمسيحية ليس أكثر من مؤامرة سياسية من أجل الحفاظ على التاج الإمبراطوري، وأن الدور الذي نسبه المسيحيون إليه في خدمة المسيحية قد أثبت بطلانه اليوم[3].

ويؤكدون أيضًا أن تعاطفه مع المسيحية لم يكن إلا لمصلحة سياسية، حيث رأى تنامـــي أعـــداد المـــسيحيين في الدولة، فحاول ضمهم إلى جانبه خصوصًا ضد خصمه "ماكسنتيوس Maxntius أحد المناهضين له، وقد خُدع النصارى حين فسروا انتصاره عليه بسبب تعظيم الصليب، ومن ثم صار هذا الانتصار عندهم انتصارًا للمسيحية على الوثنية، ولذلك قالوا: إنه فكر في أن يحول ديانة الرومان إلى المسيحية[4].

وفي الـــنهاية يقرر هؤلاء العلماء أن قسطنطين لم يتنصر ألبتة، لكنه ظل وثنيًا حتى مات سنة337م[5]، والقول إنه اعتنق المسيحية خطأ تاريخي، وإن كانت ثمة تجارب دينية لـــه فهـــي تجارب وثنية، والهدف الأسمى وراء احتضان قسطنطين للنصرانية يتلخص في الحرص على وحدة الإمبراطورية سياسيًا ودينيًا ووحدة أراضيها[6].

---

(1) انظر: السابق 162/1.

(2) انظر: السابق 161/1.

(3) انظر كتاب هؤلاء المؤلفين The Holy Blood; London, 1983, P. 385

(4) Ibib; P. 386

(5) أورد ابن البطريق قصتين مختلفتين تمامًا في الزمان والمكان، يثبت فيهما تنصر قسطنطين، ولا شك أن هـــذا الاختلاف يفقد مصداقيتهما والتعويل عليهما.. انظر: التاريخ المجموع ص121، 123، حـــتى إن بعـــض مؤرخيهم المحدثين يرى أن قسطنطين ظل رئيس كهنة الوثنيين على الرغم من اعتناقه المسيحية والدخول فيها، انظر: حبيب سعيد: تاريخ المسيحية ص142 (مرجع سابق) .

(6) Ibid; PP. 386–7–4 وقـــارن Constantinc versus Christ; A Listair Kee, S.C.M,
=

3- دور رجال الدين

بـــدأ عمل رجال الدين – بمختلف مراتبهم الدينية – في هذا الصدد، منذ وقت مبكـــر من تاريخ المسيحية، ويبرز القاضي دورهم على المستوى الجماعي – متمثلاً في المجامـــع التي يعقدونها ليحللوا أو يحرموا أو يضيفوا أو ينقصوا –وعلى المستوى الفردي متمثلاً في رهبان أو مطارنة بعينهم[1].

أمـــا على **المستوى الجماعي** فإن أعضاء مجمع نيقية، ساهموا في تشكيل العقيدة المـــسيحية الجديـــدة، ولم يتوقف نشاطهم بعد هذا المجمع؛ فقد تلته مجامع أخرى متعددة لـــتعديل بعض العقائد وإضافة بعض العقائد والشرائع الأخرى، والجدير ذكره أن قرارات هـــذه المجامـــع تصبح دينًا يعتنقه أتباع البطاركة المشاركين فيها وإن كانت هناك بالطبع اخـــتلافات بـــين المذاهب والطوائف المختلفة في الإيمان بها أو ببعض نصوصها أو عدم الإيمان بها أصلاً.

ولا شـــك أن أهم تلك المجامع على الإطلاق، المجمع المشار إليه قبل ذلك، وقد تنـــبه القاضـــي إلى ذلك فركز اهتمامه على الحديث عنه باستفاضة كما عرفنا، لأن فيه تقررت الأسس المهمة للعقيدة المسيحية.

أمـــا بقـــية المجامـــع فقد اهتم القاضي بإبراز ما تضمنته إجمالاً من وضع شرائع وأحكـــام، دون الـــنص علـــى أسماء تلك المجامع وأعضائها من رجال الدين والكهنوت، ونلاحظ أنه لم يلتفت إلى بيان ما تقرر فيها من عقائد نظرًا لأنها جاءت شرحًا أو تعديلاً أو تنقيحًا، لما تقرر في مجمع نيقية[2].

ويرى القاضي أن رجال الدين، قاموا من خلال تلك المجامع بدور كبير في صياغة

=

London, 1982 ومراد هوفمان: "الإسلام عام2000" ص19، وشارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطـــورها ص217-219، وأوروبـــا والإسلام للإمام عبد الحليم محمود دار المعارف 1979م ص34-35.

(1) انظر بيان هذه المجامع والذين شاركوا فيها من البطاركة ورجال الدين، وقراراتها والاختلافات بين أصـــحابها في: الـــتاريخ المجمـــوع لابن البطريق ص131، 144، 155-157، 179-181، 205 ومواضع أخرى عديدة، والكنيسة الأرثوذكسية ص20-22، ومحاضرات في المسيحية للإمام أبو زهرة ص162-181.

(2) قارن: ابن البطريق، التاريخ المجموع، ص144.

الديانـــة، لكثرة هذه المجامع وفاعليتها وتأثيرها الواسع، يقول "وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا أمر تحليل شيء أو تحريمه، ويكون لهم فيه سنهودس وتفسيره الاجتماع للتقرير فـــيفعلون ذلك"(1). وإذا تقادم عهده ورأوا رأيًا غير ما رأوه فيه يجتمعون ثانية ليقرروا ما رأوه(2).

وعلـــى **مـــستوى الأفـــراد** فقد كان لهم – كذلك – دور بارز في إضافة بعض الأحكـــام والـــشرائع أو تحـــريمها أو وضع شرائع جديدة، وهذا ما أراد القاضي بيانه وتوضيحه من خلال سوق بعض النماذج والأمثلة لمطارنة وبطارقة قاموا بذلك ومنها:

- أن مطران سمرقند حرم على أهلها الفراخ وادعى أن العلة من هذا التحريم هي نزول روح القدس فيها، فقبلوا منه ذلك وصيروه دينًا(3).
- ادعى النصارى عندما نوقشوا في تحليل لحم الخنزير – وقيل لهم إن الروم هم الأصل في ذلـــك لأنهـــم يأكلونه وجميع الحيوان وذبائح الناس جميعًا وأنتم اتبعتموهم فيه – أن شمعـــون الصفا قد حلل لهم لحم الخنزير عندما رأى في نومه ثوبًا مربوطًا بأطرافه الأربعة ينزل من السماء إلى الأرض فيه كل الدواب ذوات الأربع والقوائم وطير السماء وحيوان الماء، وسمع صوتًا يقول له: قم يا شمعون اذبح وكل، فقال شمعون: حاشا لي يا رب فإني لم آكـــل شيئًا نجسًا قط، فعاد الصوت مرة أخرى بقوله: لا تنجس ما طهره الله، ومنذ ذلك الحين وهم يحلون لحم الخنزير(4).

وعلـــى الإجمال يقرر القاضي أنهم، حتى العلماء وأهل البصائر منهم، يسلمون بما يمليه عليهم رجال الدين ويقنعون في ذلك بالتقليد وعدم طلب البرهان(5)، لأنهم يرون أن

(1) تثبيت دلائل النبوة 174/1.
(2) وهذا حق، فبنظرة إلى تأريخ ابن البطريق لهذه المجامع، يتأكد ذلك.
(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 175/1.
(4) انظر: السابق 194/1-195 وشمعون الصفا هو "بطرس الرسول" وهذه القصة موجودة بتمامها في سفر أعمال الرسل 10/10-16، وقد اتفق القاضي في إيرادها مع ابن البطريق الذي عقب بعد أن ذكـــرها – بقوله: "ربما قال سيدنا المسيح في إنجيله المقدس أمرنا بطرس وبولس أن نأكل لحم كـــل ذي أربـــع قوائم، فالخنزير وغيره من جميع الحيوان حلال لنا" التاريخ المجموع، ص133، وللتوسع في معرفة بطرس أو "شمعون الصفا" ونشاطه في التبشير ورسالتيه انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص174-179 (مرجع سابق).
(5) سبق الجاحظُ القاضي في الحديث عن مسألة التقليد في المسيحية، وكان القاضي تابعًا له في ذلك. =

أمر الشريعة والبيعة ليس من أمر الطبيعة في شيء، ومن هنا تيسر على رجال الدين وضع بعض الشرائع، وقد بين القاضي في أكثر من موضع أن طلب الرئاسة والهيمنة والجاه والمال هي أهم الدوافع الكامنة وراء ذلك(1).

ومن هذه الزاوية نظر القاضي إلى **علة ظهور "غفران الذنوب والخطايا عندهم"**، التي رأى أنها من وضع رجال الدين، بغية التكسب والغنى؛ فالمذنب منهم رجلاً كان أو امرأة يقول للقس أو الراهب: "اعمل لي مغفرة وتوبة وتحمل ذنوبي ويجعل له على ذلك جعالة على مقداره في الغنى والفقر(2) فيشرع المذنب في قص ما اقترفه من إثم حتى ينتهي، فيخبره القس أنها ذنوب عظيمة لكنه تحملها وغفر له!(3).

وقد حكى ابن البطريق في هذا الصدد، ما قام به بعض البطاركة في التبديل العقدي للنصرانية بدافع التكسب أو الحصول على المال، والذي امتد حتى العصر الإسلامي، فهذا "سرجيوس" بطريرك القسطنطينية – في عهد عمر بن الخطاب ﷺ يرجع عن رأيه العقدي حول طبيعة المسيح والاتحاد، نظير هدايا قدمت له، وصار مخالفًا لمن كان موافقًا لهم من قبل(4).

=

انظر: المختار في الرد على النصارى ص68 (مرجع سابق).

(1) تثبيت دلائل النبوة 209/1، وانظر: نفسه 156/1، 175، 191، 202،168 وفي الموضع الأخير ذكر القاضي أنه استقى معلوماته هذه من كتبهم وإقراراتهم، ولتوثيق ذلك انظر: عبد الله الترجمان (القس أنسلم تورميدا سابقًا) في تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب ص93-94، فإنه يتفق مع القاضي في كثير مما أورده.

(2) تثبيت دلائل النبوة 190/1، ولزيادة المعرفة عن هذه المسألة انظر: تحفة الأريب ص92-94، ويقول ابن القيم: إن هذه الأمور أشهر من أن تذكر، إغاثة اللهفان 288/2، ورد في إنجيل يوحنا 22/20 "من غفرتم خطاياه تُغفر له ومن أمسكتم أمسكت".

(3) انظر تثبيت دلائل النبوة 190/1، ويذكر عبد الله الترجمان، في المرجع السابق، ص94 أن ذلك "من حيل القسيس على أخذ الأموال من النصارى".

(4) انظر تفصيل ذلك في التاريخ المجموع، ص12 جـ2.

المبحث الثاني
دراسة القاضي عبد الجبار النقدية للعقيدة المسيحية

أشرنا في مستهل الدراسة التاريخية للمسيحية، تصريح القاضي بما يكتنف الديانة مـــن غموض شديد، وتأسيسًا على ذلك يقرر القاضي أن هذا الغموض وما ينطوي عليه مـــن صعوبة في الفهم والتحصيل من أهم الدلائل على ضعف الأصول التي قامت عليها المسيحية، يقول: "وكفى بالمذهب فسادًا أن يصعب على العلماء ضبطه"[1].

وبقـــدر ما أفاض علماؤهم في محاولة شرح العقائد وتوضيحها، أفاض القاضي في مناقشته لها، ولأجل ذلك جاءت دراسته الجدلية مطولة ومستفيضة. ولم ينفك عن توظيف المـــنهج التحليلي والجدلي والمقارن والتعويل على العقل المحض على طول ردوده، وكان على وعي بما تقوله كل فرقة وتختص به، وفي ردوده لم يسم هذه الفرق – في الغالب – إلا فيما يتعلق ببعض المسائل، التي تحتم ضرورة ذكرها لاختصاص مناقشته لها.

والمـــتأمل للعقائد الأساسية في المسيحية، يجدها متداخلة شائكة، وكلها تتصل وتـــرتبط ارتـــباطًا مباشـــرًا بالمسيح ﷺ، وهذا يزيد صعوبة تحليلها وتصنيفها وترتيبها. ويمكن أن نقسم دراسة القاضي الجدلية لهذه العقائد إلى:

1. نقد التثليث.
2. نقد الاتحاد.
3. نقد الصلب والفداء.
4. نقد تأليه المسيح.

ونتناول كل واحدة من هذه العقائد بالتفصيل والبيان على النحو التالي:

أولاً: التثليث

رأى القاضـــي بطـــلان التثليث، حسبما فهمه وأرخ له، لكننا نلاحظ أنه لم يقم بنوع من التقسيم أو الترتيب لأدلته وحججه، ويبدو أنه شعر بأن اختلاف النصارى حول تصورهم للتثليث لا يؤثر كثيرًا في أساس المعتقد نفسه، ولذلك جاء رده إجمالاً من خلال نقـــد الأصـــل، ثم تتبع المقالات الفرعية فيه وأدلتهم وما يمكن الاعتلال به، ونلاحظ أن القاضي في هذا الرد قد أكثر من استخدام الإلزامات المتتابعة، التي تفضي بأحد أمرين؛ إما

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص291.

تــرك المــسيحية، أو القول بما هو محال، وبتركيز كبير يمكن استخلاص ذلك في النقاط الآتية:

1- نقد قولهم: الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم

اعتمد القاضي في ذلك على:

أ- تناقض المقالة

فقولنا في الشيء: إنه واحد يقتضي بالضرورة أنه على الوجه الذي صار فيه واحدًا لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا: ثلاثة يقتضي أيضًا أنه متجزئ متبعض، والقول (واحد ثلاثة أقانــيم) هــو من حيث التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: إنه موجود معدوم، أو قديم محــدث[1]. **إن كون الثلاثة واحدًا والواحد ثلاثة في الحقيقة لا يعقل بحال، وعلى كل الوجــوه**، حتى وإن قالوا: إذا صح كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة ولم يكن في ذلك تــناقض، فالأمــر نفسه في القول بأنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم، لأننا نثبت آحاد العشرة متغايــرة في الحقــيقة، ونصفها بقولنا عشرة لتبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجملها، ونقول واحدة لتبين أنها مرة واحدة من هذه الجملة، وليس في ذلك تناقض[2].

إذا ثــبت تناقض القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم فإنه يلزم أن يقولوا بأن القــديم - تعالى - مختلف متفق؛ لأنه في حال كونه أقانيم وجب كونه مختلفًا، وفي حال كونه جوهرًا واحدًا وجب كونه متفقًا، وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل[3].

ب- نقد القول: إن القديم جوهر

وظــف القاضي أحد أدلة المعتزلة والأشاعرة - مع الاختلاف في بعض التفاصيل فيما بينهم - على وجود الله، والمعروف بدليل "الجوهر الفرد" أو الجواهر والأعراض في إثــبات أن الله تعالى ليس بجوهر، وبيان الجانب الذي يتعلق بموضوعنا من هذا الدليل هو أن الأعراض حادثة، وقد أثبت المتكلمون - معتزلة وأشاعرة - أن الجواهر لا تنفك عن

---

(1) انظــر: شرح الأصول الخمسة، ص292، والمختصر في أصول الدين 200/1، وقد اتفق كثير من علماء الإسلام الذين تعرضوا لنقد التثليث، مع القاضي على تناقض قول النصارى فيه، انظر مثلاً: ابن حزم في الفصل 50/1، والقرطبي في "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام"، ص 67- 68.

(2) انظر: المغني 89/5.

(3) انظر: المغني 90/5- 91.

الأعـــراض، وإذا كانت الأعراض حادثة وجب أن تكون الجواهر حادثة أيضًا؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، تبعًا لمبدئهم الكلامي المشهور(1).

ويعـــني الجوهر عند المعتزلة أنه هو الذي يشغل حيزًا عند الوجود(2)، بينما يعني لـــدى النصارى أنه القائم بنفسه(3)، وأيًا ما كان الأمر فقد تبنى القاضي تعريف المعتزلة للجوهـــر، ومن هذا المنطلق الكلامي أثبت أن القديم – تعالى – ليس بجوهر، إذ لو كان جوهرًا لكان متحيزًا، والمتحيز حادث وقد ثبت قدمه عز وجل، ففسد بذلك القول: إن الله جوهر(4).

ج- هل الأقانيم مختلفة؟ وهل الجوهر هو الأقانيم؟

القول بأن الله ثلاثة أقانيم جوهر واحد يلزمهم أن تكون الأقانيم مختلفة وأن العلة في اختلافها هي ما توجب اتفاقها وتوضيح ذلك هو:

–أنهم إن قالوا باختلافها لا لوجه يوجب ذلك فلا يصح من حيث كونها جوهرًا واحدًا.

–وإن قالـــوا اخـــتلفت لأعيانها وجواهرها فهذا يوجب اتفاقها إذا كان جوهرها جوهرًا واحـــدًا، وإلا فـــيجب أن تختلف في الجوهرية والأقنومية معًا، وإذا كان الجوهر واحدًا والأقانيم مختلفة فهذا يلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا، والأب ابنًا، لأن جوهر الابن هو جوهر

(1) انظر: مقدمة د. محمود قاسم لكتاب ابن رشد "مناهج الأدلة في عقائد الملة" ص12، وقد وجهت ســـهام النقد إلى هذا الدليل سواء كان نقدًا ذاتيًا من قبل علماء الكلام أنفسهم أو نقدًا من غير المـــتكلمين كابن رشد وابن تيمية، كما انتقده بعض باحثينا المعاصرين.. راجع المفهوم الشامل لهذا الدليل والانتقادات المختلفة التي وجهت إليه على سبيل التفصيل في: التمهيد للباقلاني ص41 – 44، ومناهج الأدلة لابن رشد ص136– 144، ومقدمة الدكتور قاسم له ص12– 15، ولمحات من الفكر الكلامي، د. حسن الشافعي ص243– 249.

(2) انظر: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه، تحقيق د. سامي لطف، ود. فيصل عون – دار الثقافة للنشر، مصر، ص47 د.ت.

(3) انظـــر لمطـــران نصيبين: رسالة في حدوث العالم ووحدانية الخالق ص102– منشورة في مباحث فلسفية دينية، لبولس سباط.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص292، والمغني 5/98– 99، وانظر: الفصل الذي أورده القاضي في: المحيط بالتكليف 1/198– 202 ليثبت فيه عدم كونه تعالى بصفة الجواهر والأجسام، وقارن: التمهيد للباقلاني ص79– 80، والإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي ص72 – 73، والأجـــوبة الفاخرة للقرافي؛ فقد تعرض هؤلاء للقول: إن الله جوهر، بنفس المنهج الذي نقده به القاضي

الأب، وجوهر الأب هو جوهر الابن[1].

ومن ضعف مذهب الملكانية قولهم: إن الجوهر غير الأقانيم، وليس الأقانيم غيره، فكيف يصح ذلك أو يعقل؟ وليس هذا في التناقض بأقل من القول: إنها غير الجوهر والجوهر غيرها، هذا فضلاً عن إلزامهم إثبات رابع لأن الأقانيم ثلاثة والجوهر غيرها، وفي ذلك ترك المذهب، ولا يصح أن يعتلوا بإرجاع الجوهر إلى أحد الأقانيم؛ لأنه ينقض قولهم "الجوهر غيرها"، ويوجب كون الشيء غيرًا لنفسه، وهذا من فساد الاعتقاد، كما لا يصح لهم القول إن الجوهر ليس برابع ولا بواحد من الثلاثة لأن ذلك محال[2].

وإذا كان الجوهر غير الأقانيم، فيجب أن تكون الأقانيم جوهرًا لأن إثبات ما ليس بجوهر قائم بنفسه لا يصح عندهم، وهذا يوجب إثبات جوهرين هما الإله، فإن كانا متفقين يسألوا: لِمَ صار أحدهما أقانيم دون الآخر؟ وإن كانا مختلفين فيلزمهم إثبات قديمين مختلفين وهذا يضارع قول الثنوية بأصلين قديمين[3]، ويوجب عليهم إعادة النظر فيما يعتقدون.

ويبين القاضي خلاصة قولهم في الجوهر والأقانيم باستخدام التشقيق العقلي، يقول: "إن الإله لا يخلو من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دونه أو هما"[4] ثم يقوم بتفنيد الوجوه الممكنة لهذا القول[5]:

1. إن كان الإله هو الجوهر – وعند بعضهم أن الجوهر غير الأقانيم – لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلهية.
2. وإن كان هو الأقانيم دون الجوهر لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله، وهذا ترك قولهم، لكون الإله في نظرهم جوهرًا ذا ثلاثة أقانيم.
3. وإن قالوا إن الله هو مجموع الجوهر والأقانيم وجب عليهم القول بأن الأب والابن

---

(1) انظر: المغني 5/95– 96.

(2) انظر: المغني 5/96.

(3) انظر: السابق 5/97– 98، وقد أثبت الوراق – قبل القاضي – أن قولهم هذا يؤدي إلى إثبات جوهرين قديمين مختلفين، لكنه لم يهتم بمقارنة ذلك بما يعتقده أصحاب الإثنينية. انظر: الرد على الثلاث فرق من النصارى ص98– 102 (مرجع سابق).

(4) المغني 5/97.

(5) انظر: السابق نفس الصفحة، وتجدر الإشارة إلى أن القاضي قد أخذ هذا التفنيد بتمامه من الوراق وإن لم يشر إليه كعادة القدماء في التصنيف، انظر: الرد على الثلاث فرق من النصارى ص112.

والروح – منفردين – ليس بإله، ومن عبد ذلك لم يعبد إلهًا ومن كفر به لم يكفر بالإله.

4. وإن قالوا إن الإله هو الجوهر الذي هو ذو أقانيم ثلاثة فيجب أن يكون قولهم ابن الإله هو مجموع الأب والابن والروح غلطًا، لأن تلك أمور مضافة إلى الإله، لا الإله ذاته، ويرى القاضي أن هذا القول يفضي إلى ترك مذهب المسيحية والعدول إلى مذهب الكلابية[1] الذين يثبتون أن صفات الله قديمة وأنها غير الذات.

د- لِمَ الأقانيم ثلاثة فحسب؟

يذكر القاضي أنهم اعتلوا في إثبات كون الأقانيم ثلاثة فحسب من وجهين:

الأول: أنهم أثبتوها ثلاثة فحسب لعلة تكمن في العدد نفسه، حيث إن الثلاثة تجمع نوعي العدد؛ الشفع والوتر، وما جمع نوعي العدد كان أكمل مما لم يجمعهما، ويبين القاضي بطلان هذا القول بأنه يوجب عليهم وصف أقنوم الأب وحده بنوعي العدد، وكذلك أقنوم الابن والروح، ويفضي ذلك إلى أن يكون الأب وحده ثلاثة أقانيم، وكذلك الابن والروح حتى تصير الأقانيم تسعة؛ لأنه إن لم يجمع كل منهم نوعي العدد كان منقوصًا – استنادًا إلى علتهم – حتى ينتهي الأمر إلى عدم اعتبار الكل إلهًا لأن النقص قد عمهم[2].

---

(1) تنسب إلى عبد الله بن كلاب ت240هـ، كان من أهل السنة في عصره، ومن الصفاتية المثبتين لصفات الله، ناظر المعتزلة في مسألة الصفات وكان الخلاف محتدمًا فيما بينهم، وقال ابن النديم: إنه كان من نابتة الحشوية، وكان يقول: إن كلام الله هو الله، فرماه البعض بالمسيحية؛ لأن النصارى تقول بثلاثة أصول قديمة، وابن كلاب يجعل الصفات المعنوية قديمة، وفضلاً عن ربط القاضي بين المسيحية والكلابية خلال دراسته للمسيحية، فإنه عقد بابًا في المحيط بالتكليف 1/ 172- 193 حاول فيه نقض قولهم في الكلام القديم، وقد رأى البعض – قديمًا وحديثًا – أن المعتزلة قد تجنت على الكلابية بهذا الربط، وأن ابن كلاب ما كان يقول بما يتفق مع القول بالتثليث، ولاستجلاء ذلك انظر: الملل والنحل للشهرستاني 1/92- 93، والفهرست ص255- 256، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. النشار 1/265- 284.

(2) انظر: المغني 5/101، وقارن: بولس البوشي في: مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية بتحقيق الأب خليل اليسوعي – المطبعة البولسية – لبنان 1983م ص137؛ فهو يقرر نفس العلة التي وردت عند القاضي في إثبات صحة التثليث يقول: "أما تعلمون أن الواحد في العدد بعض العدد، لا كمال العدد؟ لأن كمال العدد ما عم جميع أنواع العدد من زوج وفرد"، كما وردت أيضًا عند المسلمين – سوى القاضي – وتقارب ردهم عليها مع رده المذكور.. انظر: الرد على الثلاث فرق من النصارى للوراق ص146- 149 (مرجع سابق)، والفصل لابن حزم 1/52- 53.

وإذا سلم القاضي لهم هذا القول، فإنه يلزمهم بما يلي[1]:

1. يجب أن يكون الإله في جوهريته منقوصًا لأنهم يقولون: إنه جوهر واحد، وبذلك فهو لم يجمع نوعي العدد.

2. الأولى من هذا القول أن يقولوا : إنه أب ووالد على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصًا، ولا شك أن الذي ينفي النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكروه مما لا يعقل، والقول بذلك يوجب كونه تعالى جسمًا يصح منه اتخاذ الصاحبة والاستيلاد على النحو الذي يصح منا؛ ثم يقول القاضي: و"من بلغ هذا المبلغ لم نكلمه في المسيحية وكلمناه في نفي التشبيه"[2].

والآخر: وهو يتعلق بقضية الصفات، فقد أثبتوا الأقانيم ثلاثة لأنه استحال عندهم كونه تعالى فاعلاً إلا وهو حي عالم، ومن ثم أثبتوا له علمًا؛ هو الابن أو الكلمة، وروحًا هي الحياة، ويرد القاضي على ذلك – موظفًا رد أبي علي الجبائي عليهم من قبل – بأنه يلزمهم إثبات أكثر من الأقانيم الثلاثة أو إبطال مذهبهم؛ ذلك لأنهم متى قالوا بذلك (إثبات صفتي العلم والحياة وهما الكلمة والروح وليس كونه عالمًا حيًّا لذاته) وجب عليهم أن يثبتوا له قدرة؛ لأن الفعل لا يصح إلا من قادر، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادرًا أكد من حاجته إلى كونه حيًّا عالمًا، وكذلك وجب عليهم إثبات سمع له وبصر وإدراك وإرادة، فلا بدّ أن يكون الحي سميعًا بصيرًا مدركًا مريدًا، وعلى قولهم تعد هذه الصفات وغيرها أقانيم أخرى، وإن نفوا كونه كذلك لزمهم نفي كونه حيًّا عالمًا، وفي هذا إبطال الأقانيم، وفي كلا القولين إبطال القول بالتثليث[3]. وإن أثبتوه قادرًا لا بقدرة بل لذاته وجب كونه عالمًا حيًّا لذاته لا بعلم أو بحياة، وهذا إقرار بالتوحيد[4]. ونلاحظ أن القاضي من خلال شروحاته وتشقيقاته المطولة لهذه المسألة يريد أن يقرر أن الذات لا

---

(1) انظر: السابق 5/101- 102.

(2) السابق 5/102.

(3) انظر: المغني 5/91، 141- 142، والحقيقة أن علماء الإسلام – قبل القاضي وبعده – ألزموهم إثبات أقانيم أكثر من ثلاثة على قدر تعدد الصفات.. راجع مثلاً: التمهيد للباقلاني ص81- 82، والإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي ص72- 73، والأجوبة الفاخرة للقرافي ص303- 304.

(4) انظر: المغني 5/92- 93.

تتعدد بتعدد الصفات[1].

هـ - الأقانيم بين القدم والحدوث

علـى الرغم من أن القاضي، ذكر في تأريخه للتثليث أنهم يجعلون الأقانيم قديمة، وكتاباتهم تؤكد ذلك[2]، فإنه جعل رده عليهم شرطيًا، يتضح ذلك من قول القاضي: "ذلك أنهم إن قالوا إن هذه القدماء الثلاثة (الأقانيم) قادرة قديمة فهو قول بثلاثة آلهة، وما دللنا به على أنه لا ثاني مع الله من دليل التمانع وغيره يبطل قولهم"[3]. لقد أحال القاضي في إبطاله لهذا القول إلى ما تحدث عنه في السابق وهو نفي الثاني استنادًا إلى دليلي التمانع والاستغناء[4]، والذي بهما رد على كل المخالفين في التوحيد وخصوصًا الثنوية.

وبالإضافة إلى أن القول بقدم الأقانيم يؤدي إلى إثبات ثلاثة آلهة فإنه يوجب في الوقت ذاته أن لا يصح اختصاص الأب بما يستحيل على الابن والروح، والعكس من ذلك، فلا يصح اختصاصهما بما يستحيل على الأب، **"وهذا يوجب كون الابن أبًا، وكون الأب ابنًا، وكون الأب روحًا والروح أبًا"**[5].

وينقل القاضي عن شيوخه السابقين ما ألزموا به النصارى على هذا الوجه، وهو أنهم أوجبوا عليهم القول بأن للابن ابنًا، لأن الابن إذا شارك الأب في القدم وجب كونه مثلاً له، وأن يكون لابن الابن ابنًا إلى ما لا نهاية، كما أوجبوا عليهم القول بأن للابن روحًا – لنفس العلة – وللروح ابنًا مثلما أن للأب ابنًا وروحًا لمشاركتهما له في القدم الموجب للتماثل[6].

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص294.
(2) انظر بولس البوشي: مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، ص143- 147.
(3) المحيط بالتكليف 224/1.
(4) دليل التمانع هو من أدلة المتكلمين المشهورة على وحدانية الله، أما دليل الاستغناء فهو – في هذا المقام – أن الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلا بدّ من تماثلها، ولا بدّ أن يسد بعضها مسد البعض، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، ومن ثم وجب عليهم أن يقتصروا على واحد من تلك الأقانيم ولا يثبتوا سواه، "وعلى هذا يجري الكلام في التثليث" انظر: شرح الأصول الخمسة، ص295 وقد سبق أن ذكرنا هذا الدليل ووجه الاستدلال به عند الحديث عن دراسة القاضي للثنوية.
(5) انظر: المغني 86/5.
(6) المغني 86/5- 87، وانظر: الرد على الثلاث فرق من النصارى لأبي عيسى الوراق ص126، =

2- نقد أمثلة النصارى على قيام التثليث:

عــندما قالوا إن الابن – أحد الأقانيم – تولد من الأب لا على سبيل الاستيلاد المعــروف، ولأجــل غموض هذا القول فضلاً عن مخالفته لصرائح العقول، اجتهدوا في توضــيح ما قالوه عن طريق ضرب الأمثال، وقد نقل القاضي عنهم بعض هذه الأمثال – التي ذكرناها عند تأريخه للتثليث – وقام بنقدها، ومن هذه الأمثال[1]:

1. أن الابن تولد عن الأب مثل تولد الكلمة من العقل.
2. أو مثل تولد حر النار من النار.
3. أو مثل تولد ضياء الشمس من الشمس.

أمــا الأول: فإن القاضي يقرر أن الكلمة لا تتولد من العقل؛ لأنها قد تحصل من غــير العاقل، وقد يكون العقل فيمن لا يمكنه الكلام، على أن ما لأجله يمنعون من كونه أبًا على جهة التناسل لما فيه من إيجاب حدوثه، يوجب بالضرورة المنع من كونه أبًا على جهة تولد الكلمة من العقل؛ لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المحدثة.

وأما الثاني: فإنه لا يصح في نظر القاضي لأن حر النار لو كان متولدًا من جوهره، لــوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار في الحرارة، وإن قالوا يتولد من غير جوهره لكــن من كونه نارًا فكأن المراد بذلك أن الحر يتولد من الحر، وهذا يوجب كون الشيء متولدًا عن نفسه، وقد عرف فساد ذلك[2].

وأما الأخير، فنقد المثال السابق ينصرف عليه، ويزيد القاضي بأن الضوء جسم، والجسم لا يتولد من جسم!، وإنما الذي يوجب أن يكون للجسم ضوء هو صقالته، لأن مــن حــق الجسم إذا كانت هذه صفته أن يكون له ضوء لا على سبيل التولد لكن بما اختص به من الصقالة وغيرها[3].

ولهم مثال آخر في شرح للتثليث – وهو عمدة أمثلتهم في هذا الباب– يوضحون

=

والتمهيد للباقلاني ص86 فقد اتفقا مع القاضي اتفاقًا تامًّا في ما انتهى إليه، ولعل القاضي قد نقل كلامه هذا عن الوراق نظرًا للتقارب الشديد في الترتيب والعبارات.

(1) انظر المغني: 102/5.

(2) انظر: السابق 103/5.

(3) انظر: السابق، نفس الصفحة.

به عدم تناقض القول إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وهو أن الإنسان إذا كان حيًّا ناطقًا مائتًا ذا أبعاض وهو في نفس الوقت إنسان واحد فكذلك الإله موجود حي ناطق وهو جوهر واحد، ولا يكون في ذلك تناقض، ويقرر القاضي أن هذا قياس خاطئ، لأن الإنسان لم يكن إنسانًا لأنه حي مائت، وغير ذلك إنما صار إنسانًا لما بان منه عن سائر الحيوان من البنية، وأنه واحد من جملة الناس، وهذا خلاف قولهم إنه واحد في الحقيقة ثلاثة أشياء في الحقيقة، ولا عاصم لهم من تناقض هذا القول بل يوجب ذلك عليهم كون القديم جسمًا محدثًا[1].

ويعتمد القاضي على ما يسلم به خصومه، فيذكر أن قولهم هذا يؤكد ما يريد أن يثبته، من حيث إنه يؤدي إلى القول بأن يكون لكل جزء من الإنسان من الحكم ما يتفق مع الجزء الآخر، وتأسيسًا على ذلك يجب عليهم أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة ما للآخر، يقول القاضي: "**وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه**"[2].

3- التصور المسيحي لمعنى الأبوة والبّنوَّة وموقف القاضي منه

إن وصفهم للقديم تعالى بالأب، ووصفهم له بالكلام من المسائل التي شغلت القاضي، فأفاض فيها القول والبيان.

لقد رأى أن هذا القول خاطئ في العبارة، لأن لفظ الأب في اللغة العربية لا يعني القديم وكذلك الابن لا يعني الكلام، لكن الأب يفيد في حقيقته أن الولد مولود على فراشه، والابن يقتضي ذلك أيضًا، فمتى استعمل هذان اللفظان على غير هذا الوجه كان على طريق المجاز وليفيد ضربًا من الإكرام[3]، ولتحقق ذلك لا بدّ من توافر شرطين:

أحدهما: ثبوت التجانس بأن يكون جنس الأب والابن واحدًا، وهو جنس الآدميين، فلا يصح أن يقول أحدنا لشيء من الجماد أو الحيوان إنه ابنه أو أبوه، ومخالفة القديم تعالى للأجسام – وعيسى جسم – أشد من مخالفة أحدنا للجماد والحيوان؛ لأن

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص293، والمغني 104/5.

(2) انظر: المغني 104/5. ومما يجدر ذكره أن المسلمين قد اهتموا بتفنيد هذه الأمثلة وبيان الغلط، وكان لكل واحد منهم وجهة نظر مستقلة في هذا التفنيد والرد، انظر: الوراق: الرد على الثلاث فرق من النصارى، ص164- 168، والمهتدي نصر بن يحيى في: النصيحة الإيمانية، ص100- 101.

(3) انظر: المحيط بالتكليف 225/1.

هـــذه مخالفة في الذات، وتلك مخالفة في الصفات، وعلى ذلك فالأولى أن لا يستعمل هذا الوصف مع القديم تعالى[1].

ثانيهما: أن يكون الذي يُتبنى أدون سنًّا من المتبني، والأخير أعلى سنًّا من الأول، فالـــشاب لـــو قـــال للشيخ المسن: يا بني لكان ذلك منكرًا مستهجنًا منه – مع أنه من جنسه – لأنه لا يصح أن يلد مثله، وفي ذلك إبطال لقولهم؛ لأنهم يعتقدون أن الابن أزلي ومساوٍ للأب في القدم[2].

أمـــا من قال منهم إنه أب للمسيح بمعنى التبني والكرامة فإنه– فضلاً عن إبطاله لقـــولهم بقـــدم الأب ويـــوجب كونه أبًا في حال خلق عيسى[3] – يبطل بقيام الشرطين الـــسابقين، كما يوجب إثبات كل نبي من الأنبياء ابنًا لله تعالى على سبيل التبني، وأن لا يكون لعيسى في ذلك من الاختصاص ما ليس لغيره[4].

ويتتـــبع القاضي ما يمكن أن يتفرع عن ذلك من شبه قد يُعتل بها يذكر أنهم قد يـــستندون في إثبات صحة كون المسيح ابنًا لله على التبني والكرامة إلى قول المسلمين في إبراهيم ﷺ إنه خليل الله، ويري بطلان هذا الاعتلال من وجهين[5]:

الأول: أن الخلـــة مأخوذة من الاصطفاء والاختصاص؛ يقال للإنسان: إنه خليل لغـــيره إذا اختـــصه مـــن الأمور بما لم يختص به غيره، فلما خص الله إبراهيم من وحيه وكرامته بما لم يخص به غيره في زمنه جاز أن يقال إنه خليل الله، ويقتضي هذا القياس أن يوصف كل نبي بأنه خليل الله لاشتراكهم في علة الاختصاص، إلا أنه خص إبراهيم بذلك وصـــار لـــه كاللقـــب، وكذلك خص موسى بأنه كليم الله على سبيل اللقب، وإن كان – تعـــالى – قـــد كلم الملائكة "ولا يصح مثل ذلك في البنوة لأن حقيقة الابن أن يكون مولـــودًا من الأب كائنًا من مائه، وذلك يستحيل على الله تعالى، فيجب أن لا يصح أن يوصف عيسى بأنه ابن الله من حيث وصف إبراهيم بأنه خليل الله"[6].

---

(1) انظر: المغني 109/5، والمحيط بالتكليف 225/1.

(2) انظر: المغني 105/5، والمحيط بالتكليف 225/1.

(3) وهذا هو نفس ما سبق أن رآه علي بن ربن الطبري.. انظر له: الرد على النصارى، ص35– 36 (مرجع سابق).

(4) انظر: المغني 105/5– 106.

(5) انظر: المغني 106/5– 108، 112، والمحيط بالتكليف 225/1.

(6) انظر: المغني 107/5.

والوجه الثاني: وقد نقله القاضي بتمامه عن شيخه الجاحظ[1] — وهو أن إبراهيم لم يكن خليلاً لخلة كانت بينه وبين الله؛ لأن الخلة والإخاء والصداقة وغير ذلك منفي عن الله، وإنما كان خليلاً بالخلة التي أدخلها الله على نفسه وماله لأنه اختل في الله اختلالاً لم يختله أحد قبله؛ بقذفه إياه في النار وشروعه في ذبح ابنه وحمله على ماله والبراءة من أبويه في الحياة والممات وترك وطنه، وهجرته إلى غير داره، فصار بذلك مختلاً في الله، وأضافه الله إلى نفسه وسماه خليله من بين سائر الأنبياء، كما تسمى الكعبة بيت الله، من بين سائر البيوت وناقة صالح ناقة الله، والقرآن كتاب الله، وهكذا كل شيء عظمه الله من خير أو شر أو ثواب أو عقاب كما يقال: دعه في لعنة الله وناره، وكل ذلك لا يصح في البنوة بحال.

وإن استدلوا على القول ببنوة المسيح، لاختصاص الله له بأنه خلقه من غير ذكر، فإن القاضي يستعين برد القرآن الكريم[2] على هذا الادعاء، وهو أن قولهم بذلك يوجب مثله في آدم ﷺ، بل إنه أولى بالبنوة من عيسى لأنه خلق لا من ذكر ولا من أنثى[3].

ويضيف القاضي إلى ما سبق أن لفظ الابن في اللغة العبرية التي هي لغة المسيح يقع على العبد الصالح المطيع الولي المخلص، ولفظ الأب يقع على السيد المالك المدبر[4]، ويذكر القاضي بعض المواضع في التوراة والإنجيل التي ذكرت فيها لفظتا الأب

---

(1) قارن: المختار في الرد على النصارى ص79- 82.

(2) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝ ﴾ [آل عمران: 59].

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 426/2- 428، والمغني 108/5.

(4) وقد ورد في قاموس الكتاب المقدس (ص17- 20، 109) أن لفظ الأب أطلق في العهد القديم رمزيًا على الخالق وعلى الرئيس، كما أطلق لفظ ابن، وأبناء الله في العهد الجديد على المؤمنين بالله بنوع خاص، فيصبح المؤمنون أبناء الله بالميلاد الجديد، ويرى شارل جنيبر — رئيس قسم الأديان بجامعة باريس — أن التلاميذ لم يوافقوا على نعت عيسى بـ "ابن الله" مكتفين بتعبير "خادم الله" وأن اليهود كانوا يطلقون لفظ "ابن الله وخادم الله" على كل إنسان يظنونه ملهمًا، وكثيرًا ما ترجمت هذه العبارة إلى اليونانية لتعني "خادمًا أو طفلاً"، يقول جنيبر: "وهكذا يكون تطور كلمة طفل إلى كلمة ابن الله في اللغة اليونانية أمرًا في غاية البساطة" انظر له: المسيحية نشأتها وتطورها ص134- 136 كما قرر جنيبر (في الموضع السابق) وكثير من علماء الغرب أنه كان لبولس الدور الأكبر في استخدام كلمة "ابن الله" بالمعنى المعروف لدى المسيحيين، وأنه نقل هذا المعنى عن المجتمعات الهلينية. راجع: دراسات في الملل والنحل، د. محمد الشرقاوي، ص88- 95.
=

والابـــن بهذا المعنى، فقد جاء في التوراة أن الله قال: إسرائيل بكري[1] فهذا القول يوجب عليهم أن يثبتوا كون يعقوب ابنًا لله، ويعلق القاضي على ذلك بأنه لو جاز حمل هذا القول على ظاهره "لجاز أن يكون جدًا ليوسف، ولو صح ذلك لصح أن يكون عمًّا وخالاً من جهة المحبة والتعظيم ولصح كونه صاحبًا وصديقًا! وهذا باطل"[2] لأن الله أنكر واستعظم قول من قال: نحن أبناء الله وأحباؤه، ومن قالوا من العرب، إن الملائكة بنات الله[3].

كمـــا جـــاء في الإنجيل أن المسيح كان يقول في صلاته: يا أبانا الذي في السماء أنـــت قدوس اسمك وعزيز سلطانك[4]، وتقول النصارى في "الجاثليق": أبونا كما يقولون في الأشـــرار أنهـــم أبناء الشياطين، ومثل هذا في استعمالهم ولغتهم كثير، فهذا كله يبطل تـــصورهم الخاص لمعنى الأبوة والبنوة" فيما يتصل بقضية التثليث[5]. وعلى الجملة رأى القاضـــي- انسجاماً مع الأصل المنهجي الذي ينص على أن إبطال الأصل مبطل لفروعه، أن: "هذه الجملة تسقط ما حكيناه عنهم في التثليث وسائر ما يفرعونه عليه... ومن تأمل هذه الجملة علم سقوط سائر ما يتعلقون به من المذاهب والأمثلة"[6].

ونلاحظ أن بعضًا من علماء الأديان المعاصرين في الغرب، رأوا أن التثليث فكرة أسطورية، وأن القول بأن عيسى قد عاش فترة تاريخية معينة وامتاز بقوى معينة هو أولى

=

ومـــلاك القول إن اتفاق القاضي مع مجمل ما ذهب إليه علماء الغرب حول لفظ "ابن الله" يظهر لنا وجهًا من وجوه دقة القاضي وعمق حديثه عن المسيحية وسبقه إلى هذه النتائج.

(1) جـــاء في سفر الخروج (4-22) "فتقول لفرعون هكذا يقول الرب إسرائيل ابني البكر" وفي التثنية (14-1) "أنـــتم أولاد الرب إلهكم"، وانظر ما يفيد معنى التبني والتكريم ليعقوب ﷺ في: سفر التكوين إصحاح 28.

(2) المغني: 110/5.

(3) انظـــر: السابق 110/5- 111، وتثبيت دلائل النبوة 120/1- 121، وقارن: المختار في الرد على النـــصارى، للجاحظ، ص72- 75، فقد نقل القاضي عنه هذا الاحتجاج، وإن كان قد توسع في شرحه وتحليله، وانظر: الأجوبة الفاخرة، للقرافي، ص285، والنصيحة الإيمانية، لنصر بن يحيى، ص88- 89.

(4) جـــاء في إنجـــيل متى 6-9 "فصلوا هكذا: أبانا الذي في السماوات ليتقدس اسمك..." انظر بقية الصلاة في فقرات 6- 14 من نفس الإصحاح.

(5) تثبيت دلائل النبوة 119/1- 120.

(6) المغني 113/5.

من أن نقول إنه الشخص الثاني في التثليث المقدس، وأن هذا التثليث صيغ صياغة خيالية في الفترات الأولى من تاريخ المسيحية، وقد كان John Hick(1) على رأس القائلين بذلك.

ثانيًا: الاتحاد

أول ما نلاحظه على نقد القاضي لفكرة الاتحاد، أنه خصص أكثره لفرقتي النسطورية واليعقوبية، ولم يفرد للملكانية ردًّا على قولها في الاتحاد إلا إشارات سريعة وردت في رده على الفرقتين الأخريين والتي يفهم منها أن أدلته وردوده على هاتين الفرقتين تشمل كذلك قول الملكانية في هذه القضية.

وعلى ذلك يمكن أن نقسم نقد القاضي للاتحاد إلى قسمين، بعد استخلاصهما من دراسته المطولة(2)، وتوضيح ذلك في الآتي:

1- نقد قول النسطورية

رأت هذه الفرقة أن الله تعالى والمسيح قد اتحدا مشيئةً(3) أي أن مشيئتيهما صارت واحدة، وهذا أساس قولهم في الاتحاد، ويقلّب القاضي - بطريقة التقسيم- هذا القول على الوجوه الممكنة له، ثم يشرع في رفض كل وجه منها، فيذكر أن قولهم هذا لا يخلو(4):

- إما أن يريدوا به أنه تعالى مريد بإرادة المسيح، أو (صارت مشيئة الناسوت مشيئة للاهوت)(5).
- أو أن المسيح يريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا في محل، أو (صارت مشيئة اللاهوت مشيئة للناسوت)(6).
- أو أنهما لا يختلفان في الإرادة بحيث لا يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر، وإذا ثبت عدم دقة هذه الوجوه، فقد ثبت بطلان قول النساطرة في الاتحاد، وذلك

---

(1) انظر له: God Many Names; London , 1980, pp.70– 72 -.

(2) وقد تأسست دراسة القاضي لقول هاتين الفرقتين في الاتحاد على توظيف التشقيق والتقسيم العقليين، استيفاء منه لجوانب الموضوع وتفريعاته على نحو ما سنعرف.

(3) المشيئة تعني: الإرادة، وقد استخدم القاضي اللفظتين.

(4) انظر: شرح الأصول الخمسة ص296.

(5) انظر: المغني 121/5.

(6) انظر: السابق 119/5.

على النحو التالي:

أ- إبطال الوجه الأول:

يبين القاضي أن فساد القول بأن الله مريد بإرادة المسيح يكمن في أن ما يحل في قلب المسيح لا يجوز أن يوجب الحكم للقديم تعالى، لأنه لا يختص به، ولأن ذلك يوجب أن سائر ما يحل في قلبه يوجب الحكم له، وفي ذلك إيجاب كونه جاهلاً - لو وجد في قلبه جهل - ومشتهيًا لو وجد في قلبه اشتهاءً، ولو جاز أن يريد الله بإرادة في المسيح لجاز أن يكره بكراهة في إبراهيم ﷺ لأنه يجب كونه حاصلاً على صفات متضادة، وكل ذلك يستحيل على الله. ثم إن الله لا بدّ أن يكون شائيًا مريدًا قبل أن يخلق عيسى ويصير حيًّا، ومن قال بغير ذلك فقوله منتقض؛ لأن الحادث لا يصح أن يصير قديمًا[1].

ب- إبطال الوجه الثاني

كما يقرر القاضي أن اتحاد الله بالمسيح بأن صارت مشيئته للمسيح ظاهر الفساد، لأن الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى مريد بإرادة مطلقة لا في محل، والمعلوم بالضرورة أن الجسم لا يريد إلا بإرادة تحل في بعضه، فإذا صح ذلك لم يجز أن تكون إرادته تعالى إرادة للمسيح، كما لا يصح أن يكون فعله فعلاً للمسيح؛ لأنه لم يوجد من جهته، ولأن الفعل لا يختص بكونه فعلاً لفاعله إلا بوقوعه من جهته، كما لا تكون الإرادة للمسيح إلا بوجودها في بعضه، ولأن إرادة الله لا في محل، فلا بدّ من فساد هذا الوجه[2].

وإذا كان المسيح جسمًا فلمَ صحت إرادة الله أن تكون إرادة له أولى من أن تكون إرادة لسائر الأجسام؟! وهذا يلزمهم أن يكون القديم، متحدًا بسائر الأحياء بإرادته، وأن لا يكون لعيسى في ذلك اختصاص، كما يجب أن يكون متحدًا بجميع الأنبياء على وجه الخصوص؛ لأن حالهم وحال المسيح في أي شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف[3].

(1) انظر: المغني 120/5، وشرح الأصول الخمسة ص296، والمحيط بالتكليف 226/1.

(2) انظر: المغني 119/5، والمحيط بالتكليف 226/1.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة ص296، وقارن: المغني 119/5- 120، والمحيط بالتكليف: نفس الصفحة.

ج – إبطال الوجه الثالث

رأى القاضي أن مشيئة القديم مخالفة لمشيئة المسيح، بالضرورة، وهذا ينقض قول النسطورية إنهما لا يختلفان في الإرادة أو المشيئة؛ فعنده أن من حق كل قادرين ذوي إرادة أن لا يمتنع أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر، ولا يمتنع أن يكره أحدهما ما يريده الآخر. والله – تعالى – قد يريد ما لا يعلمه المسيح ولا يعتقده، وكذلك يريد المسيح ما لا يريده الله كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات، وكل ذلك يفسد قولهم على هذا الوجه[1]. ويزيد القاضي أن قولهم بالاتحاد على هذا الوجه يلزمهم إثباته واقعًا في سائر الأنبياء والرسل لاتفاقهم مع عيسى في ظهور المعجزات والفعل الإلهي منهم وعلى أيديهم[2].

2– نقد قول اليعقوبية

تعتقد اليعقوبية أن الاتحاد حصل بأن اتحدت ذات الله بذات المسيح، فأصبحتا ذاتًا واحدة، لكنهم اختلفوا في كيفية وقوعه، وبطريقة التقسيم العقلي أيضاً، يبين القاضي أن هذا القول لا يخلو من وجوه ثلاثة[3]:

– إما المراد بذلك أن ذات الله وذات المسيح صارتا ذاتًا واحدة وجوهرًا واحدًا.

– أو أنهما اتحدتا فحصل بينهما الاتحاد بطريق المجاورة.

– أو يراد به أن الله – تعالى – حل في المسيح واتحد به على سبيل الحلول.

أ– أما الوجه الأول، فيرى القاضي أن فساده يكمن في أنه ينطوي على محال؛ فالشيئان يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة، كما يستحيل الشيء الواحد أن يصير شيئين أو أكثر؛ لأن ذلك يوجب خروج الذات عن صفتها الذاتية، فإذا استحال ذلك وجب فساد القول بهذا الوجه[4].

ويلزمهم القاضي إن قالوا بهذا الوجه، بعض الإلزامات المتتابعة والتي؛ إما تفضي بهم إلى وجوب التسليم بشيء لا يرضونه أو يتناقض مع اعتقادهم، أو تفضي إلى القول بوقوع ما هو محال؛ ومنها:

(1) انظر: المغني 117/5، وشرح الأصول الخمسة، ص296، والمحيط بالتكليف 125/1– 226.

(2) انظر: المغني 118/5، وشرح الأصول الخمسة: نفس الصفحة.

(3) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص297، والمغني 123/5، 126، 127.

(4) انظر: المغني 137/5، وشرح الأصول الخمسة، ص297.

1. لو جاز قولهم هذا لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا، أو يصير الجوهر بحلوله في الجوهر شيئًا واحدًا، وهذا فاسد[1].

2. لو جاز قولهم، لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت، لأنه صار باتحاد اللاهوت شيئًا واحدًا، ويتضمن ذلك إيجاب أن يستحيل على المسيح – بعد الاتحاد – كل صفة أو فعل يختص بالإنسان نحو الأكل والشرب والنوم والصلب والقتل والطول والعرض والحركة والزوال، والمعلوم من الشاهد أن المسيح لم يكن كذلك[2].

3. ينقل القاضي عن أبي علي الجبائي إلزامه لهم أن يقولوا إن المسيح كان عابدًا لنفسه إن كان عند الاتحاد قد صار هو والقديم شيئًا واحدًا، وكون العابد عابدًا لنفسه من المحال[3].

4. لو جاز ما قالوه على هذا الوجه، لوجب إثبات أن المسيح – باتحاده بالله تعالى– صار قديمًا بعد أن كان محدثًا، ويستحيل أن يصير المحدث قديمًا، والعكس من ذلك فيستحيل أن يصير القديم محدثًا، وكفى بقولٍ يؤدي إلى محال[4].

5. وهو يتعلق بسابقه؛ فلو صح أن يكون المسيح – وهو جسم – قد صار إلهًا قديمًا بعد الاتحاد، فما الذي يعلم به حدوث الأجسام؟ ومتى جاز على شيء من الأجسام أن يصير قديمًا فقد بطلت الطريق التي بها تثبت الأجسام محدثة، وفي هذا إبطال معرفة الإله فضلاً عن أن يقال إنه ممن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز[5].

ب– نقد الوجه الثاني

إن ما يبطل القول بأن القديم اتحد بعيسى على سبيل المجاورة، هو أنه تعالى ليس بجوهر، والمجاورة – أو ما شاكلها – لا تصح ولا تعقل إلا في الجواهر والأجسام لأنها

---

(1) انظر: المغني 127/5، 139، وقارن: التمهيد للقاضي الباقلاني ص91- 93، 95- 96 فقد أشار إلى هذين الإلزامين.

(2) السابق.

(3) انظر: المغني 140/5.

(4) انظر: السابق 138/5، وقارن: الأجوبة الفاخرة، للقرافي، ص301 فقد اشترك مع القاضي في إيراد هذا الإلزام وخص به اليعقوبية أيضًا.

(5) انظر: المغني 139/5، وقد أورد الباقلاني هذا الإلزام لكنه توسع عن القاضي في تحليله، وأحسن توظيفها. انظر: التمهيد، ص88.

تأخذ حكم التحيز، والتحيز محال على الله، ولا فرق بين من أثبته مجاورًا لعيسى على وجهٍ لا يعقل وبين من أثبته مماسًا له ومؤلفًا ومركبًا معه على وجه لا يعقل كذلك، فكيف يقال إنه اتحد به على وجه المجاورة والممازجة[1]؟!

وكعادة القاضي في الربط بين عيسى – كجسم – وسائر الأجسام الأخرى، وبينه – كنبي – وبين سائر الأنبياء عليهم السلام، من حيث إن القديم لو كان مجاورًا لعيسى لظهور الفعل الإلهي منه وعلى يديه للزم أن يكون مجاورًا للأنبياء لهذه العلة، ولم صار الله متحدًا بعيسى أولى من أن يكون متحدًا بالجسم الذي أحياه الله على يده؟ أو بعين الأكمه الذي أبرأه الله على يده؟ إن ذلك هو محل الفعل دون عيسى وفي ذلك نفي اتحاده بعيسى دون سائر الأجسام[2].

ج– نقد الوجه الثالث

وذلك بعدد من الأدلة المتضمنة بعضًا من الإلزامات، ومن أهمها:

1. كل شيء حل ووجد في شيء آخر بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين؛ إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض في الجوهر، أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورًا لغيره، ولا يعقل سوى هذين القسمين لأنه من الثابت أن الانتقال لا يصح على ما لا حيز له، فإذا جاز أن انتقل القديم في عيسى اقتضى ذلك كونه جوهرًا، وإن وجد فيه بأن حله كحلول العرض فهذا يقتضي حدوثه، ولما كان الله – تعالى – ليس بجوهر، فقد استحال عليه الانتقال، وإذا استحال عليه ذلك، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه[3].

2. كل شيء وُجِد لا في محل يستحيل وجوده في محل، يدل على ذلك أن الجوهر لما استحال حلوله في المحل استحال ذلك فيه على كل وجه، ولما صح حلول العرض في المحل وجب كونه حالاً فيه في كل حال[4].

---

(1) انظر: المغني 124/5، وشرح الأصول الخمسة، ص297، وقارن: الإمام القرطبي في الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام ص128- 129، 142، وابن تيمية في الجواب الصحيح 160/2 – 161 فقد اتفقا مع القاضي في إثبات مخالفة القول بالاتحاد على هذا الوجه لصريح المعقول.

(2) انظر: السابق 124/5.

(3) انظر: المغني 126/5، وشرح الأصول الخمسة ص297.

(4) انظر: المغني 130/5.

3. العلـــة التي لأجلها أثبتوا حلول القديم تعالى في عيسى والتي هي ظهور الفعل الإلهي عليه ومـــنه، تـــوجب كـــونه متحدًا بغيره من الأنبياء لوجود نفس العلة عندهم وفي ذلك إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد، ولكون عيسى جسمًا وجب أيضًا حلول اللاهوت في الأجسام، ولا طريق يحيلون به ذلك إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله في جسم عيسى عليه السلام[1].

وتأسيسًا على ما سبق من أدلة فقد "صح بطلان قولهم بأنه اتحد بعيسى على سبيل الحلول"[2].

وقد تعرض القاضي لمسألة اختلاف عبارات الاتحاد، ومنها "التجسد" حيث يرى القاضي أن هذه العبارة لا تصح لأنهم لا يثبتون اللاهوت جسدًا عند الاتحاد، ومتى قالوا ذلـــك لا يمكنهم إثباته متحدًا لأنه جسد المسيح – بعد التجسد – لم يتغير بل بقي كما كـــان من قبل، ولا فرق بين قولهم "تجسد" و"اتحد" فما أبطل به الأخير يَبطل به الأول، ومـــنها قـــولهم "تأنس" و"تركب" وكلا القولين فاسد؛ لأن اللاهوت لا يصح أن يصير إنـــسانًا، كمـــا لا يصح أن يصير مركبًا[3]. وعلى الإجمال لا يعول القاضي على العبارة واللفظ وإنما الاعتبار بالمعنى والدلالة.

وممـــا تجدر الإشارة إليه أن اختلافهم الشديد حول طبيعة المسيح وكيفية اتحاد اللاهـــوت بـــه قـــد أدى إلى أن نـــشأت ردود ونقوض داخلية بين المذاهب المسيحية المختلفة؛ فمثلاً نجد ابن البطريق الذي ينتمي إلى الملكانية ويتبنى قولها في طبيعة المسيح – وهـــو أن للمـــسيح طبيعتين مختلفتين – يرد على اليعقوبية التي جعلت المسيح طبيعة واحـــدة كمـــا عرفنا، ونراه بعد أن يرد وينتصر لملكانيته يقول: "... فقد تبين وصح أن المـــسيح أقنوم واحد وطبيعتان وإرادتان وفعلان(*)... وبطل اعتقاد اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد وطبيعة واحدة"[4].

بيـــنما نلاحظ أن ابن العسال المسيحي ينقض قول كل من النسطورية والملكانية

---

(1) انظر: المغني 135/5، وقارن: "الرد على النصارى" لعلي بن ربن الطبري، ص27 (مرجع سابق) فقد سبق القاضي إلى صياغة هذا الدليل وتوظيفه.

(2) المغني 136/5.

(3) انظر: السابق 142/5.

(*) في النص: طبيعتين وإرادتين وفعلين.

(4) التاريخ المجموع، ص196– 197.

في الاتحــــاد ويصف قوليهما بالضعف والتهافت، ويعلق بولس سباط على ذلك بأن ابن العسال كان على مذهب اليعقوبية، ولذلك اعترض على قول من سواها[1].

ثانياً – نقد التمثيل على كيفية وقوع الاتحاد

أورد القاضي عند تأريخه للاتحاد، مثالين تذكرهما النصارى لتقريب تصور وقوعه وهما[2]:

– أن الله اتحد بعيسى على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المجلوة إذا نظر فيها.

– أو اتحد به على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة.

ويقـــوم القاضي بتحليل المثالين ليثبت عدم صحة الوجه الذي استدلوا بهما على إثباته.

أمـــا الأول: فيرى أننا لا نقول إن صورة الإنسان تظهر في المرآة أو تنطبع فيها فالمعلوم أنه قد يرى في المرآة ما هو أعظم صورة منها، والكبير يمتنع حصوله في الصغير، ثم إن الإنسان يرى في المرآة وجهه على هيئته بدون أن يخالفه وبذلك صارت المرآة آلة له، وإذا ثبت أن لا صورة منطبعة في المرآة لم يصح ما شبهوه بها في الاتحاد[3].

وأمـــا الثاني: فهو أن ظهور نقش الخاتم في الطينة لا بدّ من أن يدخل فيه عرض، ذلـــك أن الناتئ من الخاتم إذا صادف جسمًا لينًا انغمس فيه، وبقى أثره، كما تنخفض في هـــذا الجسم مواضع وترتفع مواضع أخرى، وعلى ذلك فقد حصلت فيه أعراض جعلت حاله مختلفة، ومن ثم فإن اتحاد الله تعالى بعيسى على هذا الوجه لا يخرج عن كونه متحدًا فـــيه بالحلول، لأنه اقتضى أن يكون القديم من قبيل هذه الأعراض، وإذا ثبت بطلان ذلك – كما سبق – فإنه يبطل بالضرورة وقوع الاتحاد الذي مثلوه بنقش الخاتم[4].

والـــسؤال الآن هو: ما موقف علماء المسيحية من ضرب هذه الأمثال؟ نجد أن يحيى بن عدي اللاهوتي المعروف في رده على أبي عيسى الوراق يذكر أن علماء النصارى لا ترضـــى التمثـــيل بها لأنهم مقرون بأن ضرب الأمثال للباري سبحانه ولأفعاله الخاصة

(1) انظر: مقالة في التثليث والاتحاد لابن العسال، وتعليق بولس سباط عليها في: مباحث فلسفية دينية ص117– 118 (مرجع سابق).

(2) انظر: المغني 128/5– 129.

(3) انظر: السابق 128/5– 129، وقارن: التمهيد للباقلاني، ص87.

(4) انظر: المغني 129/5.

متعذر، أما الذين يضربونها منهم فهم أولو الضعف في النظر وقلة البصر، ومع أن ابن عدي قرر ذلك، فإنه – وفي نفس الموضع – سرعان ما تراجع عنه، حين قال: "فإن اضطروا (علماء النصارى)، أو لزمتهم الحاجة إلى ذلك في موضع من المواضع لتقريب المعنى إلى فهم السامع، إلى استعمال التمثيل توخوا أن يمثلوا بأقرب ما يمكنهم تمثيله به"[1]. هذا فضلاً عن أن كبار علمائهم المتقدمين قد استخدموا هذه التمثيلات في شروحاتهم لعقيدتي التثليث والاتحاد، وعلى رأس هؤلاء (الأب أثناسيوس الرسولي صاحب كتاب "كمال البرهان على حقيقة الإيمان" وابن البطريق في التاريخ المجموع)[2].

وبالأخير تجدر الإشارة إلى أن القاضي ناقش قضية الاتحاد من منطلق أن لا مزية للمسيح عن غيره من الأنبياء، ذلك لأن علة قولهم بالاتحاد وهي ظهور الفعل الإلهي والأعلام المعجزة الدالة على صدق نبوته قائمة عند غيره من الأنبياء، وهذا يقتضي التسوية بين المسيح وبين جميع الأنبياء، وفي ذلك كثير من الإلزام لهم لأنهم يؤمنون ببعض هؤلاء الأنبياء لظهور العلم المعجز عليهم، وقد اتفق منطلق القاضي هذا مع المفكرين والعلماء المسلمين الذين تعرضوا لدراسة هذه القضية استنادًا إلى كون عيسى كغيره من الأنبياء، وكان ممن اتفق مع القاضي في ذلك كل من (**علي بن ربن الطبري والباقلاني والقرطبي ونصر بن يحيى المتطبب والإمام ابن تيمية وعبد الله الترجمان**)[3].

ثالثًا: عقيدة الصلب والفداء

قضية الصلب من العقائد المسيحية الراسخة، وقد عللوا وقوعها لأجل الخلاص والفداء كما عرفنا قبل ذلك، ولا شك أن القاضي قد اتخذ من القرآن الكريم مصدره الأول في رفض هذه العقيدة[4]؛ فقد نص القرآن الكريم صراحة على نفي وقوع الصلب نفيًا قاطعًا في قوله تعالى: ﴿ **وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ**

---

(1) انظر: مخطوط رد يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق في كتابه الرد على الثلاث فرق من النصارى، ورقة 241، المكتبة الأهلية – باريس رقم R 3142.

(2) وقد أشرنا إلى المواضع التي وردت فيها التمثيلات في هذين الكتابين وغيرهما، وقارناها بما ورد عند القاضي في دراسته التاريخية لعقائد النصارى.

(3) راجع مؤلفات هؤلاء العلماء على الترتيب: الرد على النصارى، ص29، والتمهيد، ص93- 94، والإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، ص96- 97، والنصيحة الإيمانية، ص79- 80، والجواب الصحيح.. 2/160- 166، وتحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ص87- 88.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/123- 125.

وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ ﴾[1].

وفيما يأتي نلاحظ أن القاضي قد سلك اتجاهين في ذلك؛ اتجاه عقلي تاريخي، والآخر نقلي يتعلق بروايات الأناجيل عن الصلب وتحليلها ومناقشتها.

أ- نقد الصلب عقلاً

ولا يعني ذلك أنه نقد عقلي محض، وإنما يرجع أصله الأول إلى النقل من القرآن في الآية المذكورة، وقد تمثل دور القاضي في شرح هذه الآية شرحًا عقليًا برهانيًا، وتوظيف ما تحتويه من حجج وبراهين وأدلة عقلانية فيما هو بصدده.

يبين القاضي – أولاً– أن اليهود والنصارى يرون أن الملك الروماني بيلاطس أخذ المسيح وسلمه لليهود بعد أن تظلموا منه عنده، فحملوه على حمار وجعلوا على رأسه إكليلاً من الشوك، وطوفوا به تنكيلاً، وكانوا يسخرون منه قائلين له: من صنع بك هذا يا ملك بني إسرائيل؟ ولما ناله الكد والنصب عطش فطلب ماءً فأخذوا الشجر المر وعصروه وخلطوه خلاً وأعطوه إياه فلما وجد مرارته مجَّه، ثم عذبوه يومه وليلته، فلما كان من الغد أخذوه وصلبوه، وهو ما زال يصيح وهو مصلوب يا إلهي لم خذلتني يا إلهي لم تركتني؟ حتى مات فأنزلوه ودفنوه[2].

وتدعي اليهود والنصارى العلم والمعاينة بذلك، وأنهم تلقوه بطريق الجمهور عن الجمهور، والأمم عن الأمم[3].

يثبت القاضي أن ادعاءهم الصلب – استنادًا إلى هذه القصة – ليس من قبيل العلم اليقيني، الذي تسكن إليه النفس والمبني على التحصيل والمشاهدة والمعاينة والمنقول بالتواتر، ولو رجعنا إلى أدلة العقول ومسلماته لتأكد ذلك، فهذه الجماعات لو شاهدت الصلب وعلمته علمًا يقينيًا، فلا بدّ أن يكون كل من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم في العلم به، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن نكون – نحن – في مثل حالهم في هذا العلم؛ لأنهم لما أخبرناهم بقتل حمزة وجعفر وعمر وعثمان وعلي – رضي الله عنهم – شاركونا

(1) النساء: 157.

(2) انظر: السابق 1/121- 122، وقد ورد هذا النص في إنجيل متى إصحاح 27، وورد مثيله في مرقس إصحاح 15، ويوحنا 19.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 1/122.

العلم بذلك، وصارت حالهم فيه مثل حالنا، "**فلما رجعنا إلى أنفسنا فلم نجدنا عالمين مع مخالطتنا لهم وكثرة سماعنا منهم، علمنا أنهم ليسوا بذلك عالمين وأن اعتقادهم لذلك ليس بعلم**"[1].

ويسوق القاضي – في معرض حديثه عن نبوة محمد ﷺ – دليلاً آخر يراه معضداً لما ذهب إليه، وهو إذا كان العلم بأن الصلب قد وقع وشاع في الأمم، وعلمه العقلاء الذين سمعوا به لكان رسول الله ﷺ والأمم الذين صدقوه واعتقدوا نبوته قد علموه لا محالة، فكيف ادعى ﷺ أنه لم يقع، وهو في أشد الحاجة إلى تصديقهم له واتباعه؟ ولماذا لم يقولوا لمن آمنوا به: لقد أكفرتم آباءكم، وضللتم أسلافكم، وأنفقتم أموالكم، وعاديتم ملوك الأرض، وسفكتم دماءكم في طاعة كذاب يقول إن المسيح لم يصلب ولم يقتل وقد صلب وقتل؟[2].

ويوظف القاضي منهج نقد النص في إثبات بطلان دعوى الصلب، فيذكر أن مصدرهم وأصل نقلهم فيه، هو الأناجيل الأربعة، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم الضروري، وحتى مع نقل هؤلاء الأربعة، فلا يمتنع تغير صورة المصلوب بعد الصلب والقتل، فيشبه حاله بغيره، ويكون المصلوب غير عيسى، خصوصًا وأن حادث الصلب قد وافق حال فقدهم عيسى، فقوي في الظن أنه المصلوب[3].

وخلاصة ما انتهى إليه القاضي فيما سبق أن الاعتقاد بصلب المسيح ليس من

---

(1) انظر: السابق 124/1 ولا شك أن حجة القاضي هذه ترجع إلى الآية الكريمة، وقد اتفق القاضي في ذلك مع جل العلماء المسلمين – على اختلاف مذاهبهم – الذين تعرضوا لدراسة الصلب، وما هذا إلا تأكيد لأهمية القرآن الكريم كمصدر أول في دراسة الأديان، انظر: عبد القاهر البغدادي في "أصول الدين" ص20– نشر دار الكتب العلمية بيروت ط3 1981م، وابن حزم في الفصل 57/1– 58، والإمام الرازي "مناظرة في الرد على النصارى" تحقيق د. عبد المجيد النجار – دار الغرب الإسلامي بيروت 1986م ص49– 50، والقرافي: الأجوبة الفاخرة ص180– 181، والإمام القرطبي: "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام"، ص412– 413.

(2) انظر: تثبيت دلائل النبوة 132/1.

(3) انظر: المغني 143/5– 144، ويتفق عبد القاهر البغدادي مع القاضي في إيراد هذا الدليل على بطلان صلب المسيح؛ فيرى أن خبر الأربعة في هذه القصة لا يوجب العلم اليقيني، وأن نقلهم مشاهدة شخص مصلوب صحيح، ولكن الكلام معهم في ذات المصلوب هل كان عيسى؟ أو المشبه به؟ انظر: أصول الدين للبغدادي ص20– 22، وقارن: ابن تيمية في الجواب الصحيح 313/1.

قبيل الاعتقاد اليقيني الذي يفيد العلم الضروري، وإنما هو اعتقاد ظني سماعي لا يفيد العلم، ومتى ثبت ذلك وجب رد اعتقادهم هذا، وعلى ضوء ذلك لزم التفرقة بين الاعتقاد العلمي والظني في إفادة العلم، وقد كان ذلك من أهم أصول منهجه في دراسة الأديان، كما سبق توضيح ذلك.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القاضي يعتمد على مسلمات خصومه في معتقداتهم من باب التسليم الجدلي لهم، فيذكر أن معتقد النصارى في المسيح أنه إله ورب وخالق و.. و، لا يسوغ لهم قبول فكرة صلبه وموته من أساسها فضلاً عن اعتقادها ومحاولة تثبيتها، ويرى القاضي أننا لو لم نر قومًا عقلاء يقولون بذلك، ولما فتشنا عنه نطقوا به وأفصحوا عنه، لولا ذلك **"لَمَا صدَّق الناس أن في الدنيا من قال هذا أو نطق به"**[1].

ب- نقد عقيدة الصلب؛ نقلاً

اعتمد القاضي أيضاً، في نقض الصلب على تحليل ما ورد في الأناجيل، وقد اهتم بإيراد خلاصة رواية الأناجيل لقصة الصلب إيرادًا مطولاً شغل ثلاث صفحات[2]، ثم قام بقراءتها قراءة نقدية تدبرية مقارنة ومن خلال ذلك استنتج ملاحظاته، ومن أهمها[3]:

1. إقرار اليهود والنصارى أنهم لم يعرفوا شخصية المسيح عند القبض عليه وتسييره إلى الصليب.
2. أن الذي دل اليهود عليه – وهو يهوذا الأسخريوطي أحد تلاميذ المسيح – لا يستند إلى خبره وشهادته حتى وإن كان ظاهر العدالة.
3. لو كان المقبوض عليه هو المسيح لأقام الحجة أمام بيلاطس ملك الروم وهيرودس حاكم اليهود المفوض من قبل الرومان، هذا لو كان نبيًا؛ لأن الأنبياء يبدأون الدعوى والحجة حتى وإن لم يسأل عنها المخاطب؛ فكيف بمن سأل ورغب فيها – يشير إلى بيلاطس وهيرودس اللذين سألا المسيح أن يقيم حجته – هذا كله إن كان نبيًا فكيف وهو عندهم إله؟!

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 105/1.

(2) انظر: التثبيت 137/1- 140. ولم أشأ إيراد النص مخافة التطويل وزحم الصفحات.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 141/1.

4. أن يهوذا الأسخريوطي ندم وقال، بعد أن عرف صلبهم له: هذا دم بريء، وبريء من اليهود، ورد إليهم الدراهم التي أعطوه إياها جعالة إرشادهم عن المسيح.

وملاك القول: إن القاضي بعد تدبره رواية الصلب في الأناجيل، وتسجيل الملاحظات السابقة وجدها تتسم بكثير من الغموض والاضطراب والاختلاف، وتأسيسًا على ذلك فإن تلك الرواية لا تعطي يقينًا قطعيًا بأن المصلوب كان المسيح ﷺ[1]، وكون المصلوب يسوع بارباس – أحد المتمردين على بيلاطس الرومي[2]- أو يهوذا الأسخريوطي[3] أو كائنًا من كان، فلا يؤثر في النتيجة.

وهذا ما أراد القاضي تثبيته ودعوتهم إلى تأمل نص الأناجيل في الوقت ذاته؛ يقول: "**على أن النصارى لو رجعت إلى أخبارها وإلى ما في أناجيلها الأربعة لعلمت أن المقتول المصلوب غير المسيح، إذا كانت هذه الأناجيل معولهم**"[4].

رابعًا: نقد عقيدة تأليه المسيح والتوجه إليه بالعبودية.

أفرد القاضي فصلاً مستقلاً، تتبع فيه هذه العقيدة؛ محللاً ومناقشاً، ومعتمداً على الأدلة النقلية؛ المتمثلة في النصوص الإنجيلية المعترف بها، وعلى الأدلة العقلية، التي تقضي بمخالفة قولهم، لصريح العقل.

---

(1) إن فكرة اختلاف الأناجيل القانونية حول قضية الصلب قد صارت اتجاهًا عامًا في الدراسات الحديثة عند المسلمين وغيرهم على حد سواء، انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية للأستاذ أحمد عبد الوهاب، والذي عقد فيه بابًا كاملاً (127- 282) في بيان اختلاف رواية الأناجيل عن أحداث الصلب استعان فيه بعديد من المراجع الأجنبية، وقصص الأنبياء للأستاذ عبد الوهاب النجار (ص432- 448) والذي أورد رواية الأناجيل الأربعة حول هذه المسألة وبعد تحليلها ومقارنتها وقف على أربعة وثلاثين وجهًا من وجوه الاختلاف بين هذه النصوص، ولا شك أن هذا الاختلاف يسقط قيمة الاستدلال بها. انظر: المسيحية، د. أحمد شلبي ص168، ومن العلماء الأجانب Frank Morison في كتابه: "Who Moved the Stone? London, 1987"; والذي تقوم فكرته الأساسية في هذا الكتاب على قراءة نقدية لرواية الأناجيل انتهى المؤلف من خلالها إلى أن القصة تحتوي على قدر كبير من الغموض والاضطراب بحيث لا يتأسس عليها يقين.

(2) انظر: المسيح في مصادر العقائد المسيحية ص160، نشر مكتبة وهبة، 1978م.

(3) انظر: إنجيل برنابا 13/112- 15.

(4) تثبيت دلائل النبوة 137/1.

أ- إبطال ألوهية المسيح بطريق النقل[1]:

أورد القاضـي أن عيسى عليه السلام ذكر أنه رسول من الله إلى خلقه، أرسله كما أرسل الأنبـياء قبله، وكان من علامات بشريته وعبوديته أنه إذا ذكر البعث والقيامة والحساب يكـون منه الجزع والقلق ما لا يكون من أحد، ويرى القاضي أن مثل هذه العلامات وما جـاء مـن أقواله وأفعاله أكثر من أن يحصى، وهم يعلمون ذلك وهو موجود في كتبهم وأناجـيلهم، يقـول: "**حتى لقد أحصى أهل المعرفة والعلم (يقصد أحصوا ما جاء في الأناجـيل) فوجدوا المسيح عليه السلام له من الإقرار على نفسه بالعبودية والضعف والحاجة والفقـر والفاقة، ولله عز وجل بالغنى والربوبية ما لم يكادوا يجدونه لأحد من الأنبياء والصالحين، ثم تقول فيه النصارى ما قد سمعت**"[2].

وقـد سـاق نصوصًا عديدة من الأناجيل، للتدليل بها على ما ذهب إليه، نذكر منها[3]:

- أن يـسوع المـسيح قـال في دعائه: إن الحياة الدائمة إنما تجب للناس بأن يشهدوا أنك أنت الله الواحد الحق، وأنك أرسلت يسوع المسيح[4]. ويعقب القاضي على ذلك بقوله: انظر كيف يخلص التوحيد ويدعي النبوة!.
- أن عيـسى عليه السلام قـال: إن الكلام الذي تسمعونه مني ليس هو لي ولكن من

---

(1) أشـرنا قـبل ذلك إلى أن العلماء المسلمين قد خصصوا مصنفات قائمة برأسها وفصولاً مستقلة لدراسة ألوهية المسيح ونقدها، مثل كتاب الطبري: "الرد على النصارى"، وكتاب الغزالي: "الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل".

(2) تثبـيت دلائـل النبوة 114/1 وقد اتفق القاضي مع الطبري في الإشارة إلى هذه الفكرة – ولعل القاضـي أخذها عنه – وأسوق عبارة الطبري لأهميتها في هذا المقام، يقول: "وقد دعتني الغاية بهـذا الأمـر (إثبات أن عيسى ليس إلهًا بنص الإنجيل) إلى أن تقصيت الإنجيل وكتب الإنجيل وكتب يونس وغيره تقصيًا، وقلبت جميع ذلك قلبًا فوجدت ذلك نحوًا من عشرين ألف آية كلها تـبوح وتنطق بإنسانية المسيح، وأنه مربوب مبعوث، وبأن الله أقامه من بين الأموات واختصه بالكرامات".. الرد على النصارى، ص26.

(3) انظر: تثبيت دلائل النبوة 112/1- 114.

(4) جاء في إنجيل يوحنا 3/17 "وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المـسيح الـذي أرسلته"، وانظر: نفسه 44/12- 45، وقد أورد الغزالي هذا النص وتوسع في مناقشته والرد به عليهم.. انظر: الرد الجميل، ص116- 117.

الذي أرسلني، والويل لي إن قلت شيئًا من تلقاء نفسي[1].

- أن عيسى لا يدين العباد ولا يحاسبهم بأعمالهم ولكن الذي أرسله هو الذي يلي ذلك منهم[2].
- قوله: إني لم أجيء لأعمل بمشيئتي بل بمشيئة من أرسلني[3].
- ما جاء في الإنجيل من أن الشيطان قد أسر المسيح وحصره أربعين يومًا ليمتحنه، فأمسك عن الأكل والشرب طوال هذه المدة، خوفًا من أن تتم عليه حيلة الشيطان وبعد أن دار بينهما حوار طويل انتهى بأن تركه الشيطان بعد ذلك[4]، ويورد القاضي تعليقًا ينطوي على استنكار الاعتقاد بذلك، يقول فيه: "فهل سمعت بشيطان يأسر إلهه ويحصره وينقله من مكان إلى مكان ويطمع في إلهه أن يستعبده؟ والشيطان لا يقدر أن يأخذ حمار اليهودي، وعند النصارى أنه قد أخذ ربه"[5]!
- وأقوى ما يمثل به في هذا الصدد هو صلب المسيح، الذي احتفت الأناجيل برواية قصته وتسجيلها، ويستدل القاضي بها، والشاهد فيها أن المسيح لو كان إلهًا لما صح أن يصلب ويقتل ويألم، وأن توظيف قصة الصلب في إبطال ألوهية المسيح، كان من أهم دوافع القاضي لإيرادها، كما يفهم من مضمون دراسته[6].

- قول عيسى لبني إسرائيل: تريدون قتلي وأنا رجل قلت لكم الحق الذي سمعت الله يقوله[7].

وقد وردت هذه الأمثلة جميعها عند علي بن ربن الطبري – من قبل– في كتابه

(1) انظر: يوحنا 24/14، وقارن: الرد الجميل ص122.

(2) ورد في إنجيل يوحنا 47/12- 48: "وإن سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه لأني لم آت لأدين العالم بل لأخلص العالم، ومن رذلني ولم يقبل كلامي فله من يدينه".

(3) جاء في يوحنا 38/6: "لأني نزلت من السماء ليس لأعمل مشيئتي بل مشيئة الذي أرسلني".

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 165/1- 166، وراجع تفصيل هذه الحادثة في متى 1/4- 11.

(5) تثبيت دلائل النبوة 166/1.

(6) التثبيت 114/1- 122، والمغني 148/5.

(7) انظر: التثبيت 112/1، وورد في يوحنا 39/8- 40: "الآن تطلبون أن تقتلوني وأنا إنسان قد كلمكم بالحق الذي سمعه من الله".

"الـــرد علـــى النصارى"(1) وزاد عليها نصوصًا أخرى قام بشرحها وتوثيقها، ثم توظيفها لنفس الغرض وقد اتبع القاضي هذه الطريقة نفسها في هذا الصدد(2).

ب- إبطال ألوهيته بطريق العقل:

نـــبه القاضي في بداية رده العقلي على ألوهية المسيح، إلى مسألة دقيقة وهي أن قولهم باتحاد القديم عز وجل بعيسى يحتم عبادته واتخاذه إلهًا، وعلى ذلك يؤسس القاضي حكمه بأن ما أبطل به عقيدة الاتحاد يبطل جميع ما يُذهب إليه من أن المسيح هو الخالق للأجـــسام، والعالم والرازق والمنعم والمستحق للعبادة؛ لأن ذلك فرع على الاتحاد، ومن ثم ففـــساد الاتحـــاد يغني عن فساده(3) ومن هنا نفهم أن إبطال القاضي لهذا الفرع جاء موجزًا.

يذكـــر القاضـــي أن الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم أو الحياة أو القدرة تبطل قولهم في المسيح؛ لأن المعلوم من حاله أنه جسم في الحقيقة، وإذا كان حاله كذلك، فكيف يصح أن يفعل ما يستوجب به العبادة على الأجسام الحية مع أنه يستحيل أن ينعم عليها الإنعام المستحق للعبادة(4).

ولا فـــرق بـــين مـــن قال بعبادته أو بعبادة سائر الأنبياء والأجسام؛ لأن العبادة

---

(1) راجع فيه: ص9- 10، 13- 15، 17- 21، 23، 32.

(2) وقد صار على هذا المنوال كثير من العلماء المسلمين – سوى الغزالي – أمثال:

الـــباقلاني "التمهـــيد"، ص94- 95، والقاضي أبي الوليد الباجي ت474هـــ في جوابه على رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين - تحقيق د. محمد الشرقاوي – دار الصحوة 1986م، ص88- 89، وابـــن حزم "الفصل" 56/1 وما بعدها، ونصر بن يحيى المتطبب "النصيحة الإيمانية... ص 104- 132، وأبي عبـــيدة الخزرجي "مقامع الصلبان" نشره د. محمد شامة بعنوان: بين الإسلام والمسيحية ص127- 142، والقرافي "الأجوبة الفاخرة"، ص283- 298، عبد الله الترجمان "تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب"، ص101- 109.

وكذلك علماء الغرب مثل John Hick الذي ينفي ألوهية المسيح ويستدل بالنص الإنجيلي ("يـــسوع الناصري رجل قد تبرهن لكم من قبل الله بقوات وعجائب... وبأيدي آثمة صلبتموه وقتلـــتموه" ســـفر أعمال الرسل 22/2- 23) على أن المسيح لم يدع لنفسه الألوهية.. انظر له God Many Names; London, 1980, p.87.

(3) انظـــر: المغني 147/5، لكن القاضي مع ذلك لم يرد على ألوهية المسيح ضمن رده على الاتحاد، وإنما أفرد لها ردًّا مستقلاً، وقد سرنا على منهجه في هذا الصدد.

(4) انظر: المغني 147/5، وقارن: الخزرجي "مقامع هامات الصلبان"، ص180.

تستحق بقدر عظيم من النعم، ومن هذا المنطلق لا يستحق بعض العباد العبادة من بعضهم الآخر على تفاوت أحوالهم في الإنعام من حيث القلة أو الكثرة؛ لأن نعمهم لم تختص بما خُصت به نعم الله تعالى، لاختصاصه بأمور انتفت عن سائر العباد وهي(1):

1. أنه تعالى الأصل في النعم، فلولاه ما صحت كل هذه النعم، فصار من هذا الوجه كأن جميع النعم منه.

2. أنه قد بلغ قدرًا لا يجوز أن تدانيه نعم غيره مهما كان كمها أو كيفها.

3. أن نعم غيره نعم منه، وصار غيره مالكًا لها على وجه يصح أن ينعم بها على غيره.

وإذا كانت هذه الوجوه يستحيل وجودها إلا في القديم، فيجب أن يختص بالعبادة دون غيره، وإن كان غيره من المنعمين يستحق الشكر بقدر إنعامه على غيره كما هو معروف في الشاهد، وهذا كله يبين أن الجسم لا يجوز أن يستحق العبادة بوجه من الوجوه وفي ذلك إبطال قولهم إن المسيح إله معبود(2).

أما الملكانية – وغيرهم – الذين قالوا بالطبيعيتين فيجب أن يصرفوا الألوهية والعبادة إلى اللاهوت دون الناسوت، ويقولون: إن المعبود هو الأقنوم اللاهوتي فحسب وليس المسيح كله هو المعبود(3).

بقيت في هذا الموضوع **شبهتان وجواب القاضي عليهما؛ أما الأولى:** ولعل القاضي هو الذي وضعها ليستوفي الدليل عليهم، فهي أنهم قد يدعون أن علتهم في عبادة المسيح ليس لأنه لاهوت أو اتحد به اللاهوت، وإنما لأنه الوسط بينهم وبين اللاهوت فيما يعرفونه من قبله، ولعظيم نعمته ومقاربتها لنعم القديم تعالى قالوا: حسن منا عبادته(4).

ويفند القاضي هذه الشبهة بوجهين من الإلزام أحدهما: أنه يجب حسن عبادة جميع الأنبياء لاشتراكهم في نفس العلة وهي التبليغ أو الواسطة، وثانيهما: أنه يجب أن يحسن بنا عبادة الآباء والأسلاف، وسائر من عظمت نعمته وأياديه علينا، فإذا ثبت فساد

(1) انظر: المغني 147/5، والمختصر في أصول الدين 200/1.
(2) انظر: المغني 148/5.
(3) انظر: السابق 149/5.
(4) انظر: المغني 149/5.

الوجهين انتقضت شبهتهم[1].

وأما الثانية: فهي تتعلق بالآية القرآنية: ﴿ **وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ** ﴾[2] والنصارى تعتل بأن هذا كذب وتقول: "فإنا وإن قلنا في المسيح إنه إله فما قلنا في أمه إنها إله"[3].

يذكر القاضي أن للمسلمين رأيين في تفسيرهم للآية؛ رأي ينفي ألوهية مريم ويذهب إلى أن الله ذكر ذلك على جهة الإلزام لهم؛ لأن عيسى إن كان إلهًا لاختصاصه أنه ولد لا من ذكر، فيجب كون مريم بهذه المنزلة لأنها وَلَدَتْ لا عن وطأ، وعلى ذلك يلزمهم القول بأن الابن متحد بمريم كاتحاده بعيسى، والرأي الآخر حمل الآية على ظاهرها، فرأى أن في النصارى من يقول بألوهية مريم، ومن أصحاب هذا الرأي أبو علي الجبائي[4].

ويرى القاضي أن الآية الكريمة ليس فيها خبر حتى يقع فيها صدق أو كذب وإنما ظاهرها الاستفهام والاستعلام، ولا يجوز عليه – سبحانه – ذلك، وإنما معنى القول هو التقرير لاستخراج الجواب من المسئول، وهذا كقوله: ﴿ **وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ ۝١٧** ﴾[5] وهو أعلم بذلك من موسى، وكقوله تعالى لإبليس: ﴿ **قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ﴾[6] فهو أعلم من إبليس بالمانع له، وعلى هذه الطريقة قال للمسيح: هل قلت لهم بألوهيتك أو ألوهية أمك وهي أخص الناس بك وأجلهم عندك وأوجبهم حقًا عليك؟ حتى تتبين براءة ساحته من كل وجه **وهذا جواب شافٍ على علتهم**[7].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يقرر القاضي أن فيهم من قال بألوهية مريم

---

(1) انظر: السابق 150/5.

(2) سورة المائدة: 116.

(3) تثبت دلائل النبوة 145/1.

(4) انظر: المغني 141/4، ويرى الإمام الرازي في التفسير الكبير (134/12) أن الاستفهام في الآية على سبيل الإنكار، لكنه قد صح أنهم أثبتوا كون عيسى ومريم إلهين، ولم يشر الرازي إلى أن طائفة منهم صرحت بذلك.

(5) سورة طه: 17.

(6) سورة الأعراف: 12.

(7) انظر: تثبيت دلائل النبوة 145/1.

صراحة، ويذكر أن ذلك موجود في كتب البيعة الموجودة بكور الأهواز بالقلم السرياني، وقد حوت جزءاً مترجمًا منها رسالة كتبها أسقف حران والموصل إلى قس يعقوبي جاء فيها "أنت لا تنكر أن البتول الطاهرة إله كما تراه أنت، بل إنسان كما نراه نحن"، فهذا تصريح من هؤلاء بأن مريم إله، لكن النسطورية تختلف معهم وتجادلهم فيه[1].

وبصرف النظر عن هذا القول الصريح في مريم، يثبت القاضي صحة ظاهر الآية القرآنية استنادًا إلى ما رواه من أقوالهم في مريم؛ فيذكر أنها عندهم والدة المسيح في الحقيقة، ويتوجهون إليها بالمناجاة ويسألونها سعة الرزق وصحة البدن وطول العمر وغفران الذنوب، وأن تكون عند ابنها وأبيه سندًا لهم وشفيعًا[2].

وقد علق على تلك الأقوال تعليقًا جامعًا؛ قال فيه: "**فلو أن إنسانًا عظم إنسانًا عُشر هذا التعظيم وقال فيه عُشر هذا القول، لجاز في لغة العرب، بل في كل لغة أن يقال قد اتخذه إلهًا، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ... ﴾[3] وهم ما صاموا لهم ولا صلوا ولكن قلدوهم، فحرموا عليهم الحلال فحرموه، وأحلوا لهم الحرام فاستحلوه، وهذا دون ما قالوه في مريم**"[4].

وتنبغي الإشارة، إلى أنه ورد عند ابن البطريق، ما يؤكد كلام القاضي، من أن فيهم من أله مريم؛ يقول: "فمنهم من كان يقول بأن المسيح وأمه إلهان(*) من دون الله، وهم البربرانية ويسمون المريميين"[5].

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 1/145- 146.

(2) السابق 1/146.

(3) سورة التوبة: 31.

(4) تثبيت دلائل النبوة 1/146- 147.

(*) في النص: إلهين.

(5) ابن البطريق: التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، ص126.

المبحث الثالث
موقف علماء الأديان الغربيين
من دراسة القاضي للنصرانية
«عرض ونقد»

لعـــل من الجديد – مع أنه قديم – معرفة أن جهود القاضي في دراسة المسيحية، التي تضمنها كتاب "التثبيت" قد شغلت علماء الأديان في الغرب منذ ما يقرب من ثلاثين عامًـــا، فقامـــوا بدراستها وتحليلها وكتبوا فيها بحوثًا مستفيضة، تولت نشرها الدوريات العلمـــية الأكاديمية في الجامعات الغربية، فضلاً عن الصحف والمجلات المعروفة والواسعة الانتـــشار، ولـــيس من شك في أن دراسة القاضي هذه ما كانت لتثير اهتمامهم وتلفت أذهانهم بهذا الشكل إلا لكونها جهودًا جادة وعميقة أضافت الكثير من المسائل والقضايا وكيفـــية معالجتها إلى مجال علم مقارنة الأديان، ولأجل ذلك فرضت نفسها على الساحة العلمية في الغرب وهي مخطوطة في أدراج المكتبات قبل أن يعرفها القارئ العربي مطبوعة ومنشورة [*].

ومـــا يعنيـــنا في هذا المقام ما نالته كتابات القاضي من اهتمام علمي أكاديمي في الغـــرب، والتعريف بدراسات الغربيين عنها والكشف عن مضمونها وعرضها، وإبراز أهم المـــسائل التي دارت حولها وحاولت التركيز على بحثها ودرسها، مع عدم التعويل كثيرًا علـــى مـــا تمخضت عنه تلك الدراسات من نتائج وآراء، لأنها مجرد اجتهادات قابلة – بطبيعة الحال – للمناقشة والأخذ والرد.

وبإيجاز سنتحدث عن ذلك – عرضًا ونقدًا – فيما يأتي:

أولاً: أهمية دراسة القاضي وأثرها في رأيهم[1]

رأى علماء الأديان الغربيون أن كتاب التثبيت للقاضي عبد الجبار– ويَعنون الجزء الخاص بدراسة النصرانية فيه – له أهمية خاصة، وأن أهميته تكمن في احتوائه على نصوص نادرة تلقى ضوءًا على أصل الديانة المسيحية، وعلى فرق المسيحية ذات الأصول اليهودية The Jewish - Christians مـــثل (الإبيونية Ebionites، والناصرية Nazarenes، والدوكاتية

(*) ألقى Sh.Pines محاضرته عن القاضي في يونيه 1966م، وكتبت مجلة Time الأمريكية عن القاضي في يولـــيو 1966م، وقد حرر د. عثمان مقدمته لتحقيق كتاب التثبيت – موضوع الدراسة – في أيلول (سبتمبر) 1966م.

(1) سبقت إشارة مختصرة إلى ذلك في الباب الأول.

Doectism)[1]، وتشكل في الوقت نفسه أقدم رواية سريانية عن هذه العقائد، وعلى رأس هــؤلاء العلمـــاء Shlomo Pines الأستاذ المتخصص في تاريخ المسيحية المبكرة بالجامعة العــبرية، والذي ألقى محاضرة في يونيه 1966م بعنوان "مصدر جديد يكشف عن عقائد المسيحيين ذوي الأصول اليهودية في القرون المسيحية الأولى[2] The Jewish Christians of the early Centuries of Christianity according to a new source. ويقـــصد بهـــذا المصدر كتاب التثبيت.

ويذكـــر David Sox – أستاذ أوروبي شغل منصب رئيس المركز الثقافي المسيحي بروليندي، أن هذا المصدر الجديد قد أحدث ثورة – أو عاصفة- بين العلماء المتخصصين في أنحـــاء العالم "The New Source Created a stir among Scholars around the world"[3]، كما ذكر أن الكتاب قد بدأ يثير موجة من الاهتمام الأكاديمي بين العلماء منذ سنة 1966م Jabbar's account created a flurry of academic excitement in 1966 [4].

وفي نظر Sox أن دراسة القاضي للنصرانية في هذا الكتاب تعد وثيقة بالغة الأهمية، لأنهـــا تحتوي على وثائق مفقودة عن الفرق المسيحية ذات الجذور اليهودية والتي لم يكن يعرف عنها شيء قبل ذلك، اللهم إلا في الإشارات الجدلية لآباء الكنيسة الأوائل ضد هذه

---

(1) والعقائــد الأساســية التي تميز هذه الفرق القديمة عن غيرها هي: بشرية المسيح، ورفض عقائد بولس الموضوعة، والالتزام بالتوراة، لكن هناك فروقًا في التفصيلات والشروح بينها... انظر:
- Encyc. Of Religian and Ethics; Art: Ebionites "p. 138, Art: Doectism" p. 832ҫol. iv, New York.
- Encyc. of Religions, the same Articles, Vol. 4, and Art: Nazarenes, New York – London.
ويذكـــر الـــبعض أن الإبيونية سموا: الفقراء، لأنهم ناهضوا المسيحية البولسية، ولأفكارهم الوضعية في نظر أعدائهم عن المسيح حيث إنهم لم ينظروا إليه كإله، وأصروا على احترام القوانين اليهودية.. انظر: مجلة الاجتهاد.. مقالة "الجوامع المشتركة بين الديانات السماوية" لمحمد السماك، عدد 29، 1995م ص189-190، بيروت، وقد أشار القاضي إلى عقائد هذه الفرق عند دراسته لنقد السند الإنجيلي ودور بولس في تبديل النصرانية ولم يسمها بتلك الأسماء التي لم يكن يعرفها فيما يبدو.

(2) وقـــد نشرت في: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and humanities; vol. tow, 1968 وقـــد حـــصل الأستاذ الدكتور محمد الشرقاوي على صورة هذه المقالة من مكتبة الكونجرس بالولايات المتحدة، وأهداني نسخة منها.

(3) D. Sox; the Gospel of Barnabas; London, 1984, P. 11.

(4) Ibid; p. 20.

الفرق[1]. وهو في ذلك يأخذ عن Sh. Pines ويتفق معه في الوقت ذاته.

ويـــصرح – نقلاً عن Pines أيضًا – أن من الأسباب التي تكمن وراء أهمية هذه الوثيقة أنها توضح وجهات نظر مبكرة لعلماء المسلمين ومصادرهم في دراسة النصرانية، كما أن القاضي قد اتبع فيها المنهج القرآني في أن ما عليه النصارى مخالف لديانة عيسى، وأن المـــسيحيين الأوائـــل (أتـــباع عيسى) يختلفون تمامًا عن الخط الرسمي الذي طورته الكنيسة فيما بعد[2].

ويظهر تأكيد Sox على أهمية دراسة القاضي – أيضًا – في أنها قد أثارت الكتّاب المـــسلمين المعاصرين للحديث عن بولس بنفس الروح والحجج التي أوردها القاضي من قبل، ويذكر من هؤلاء الأستاذ ممتاز الفاروقي[3].

ولقـــد أذاع Pines – فضلاً عن كتابته للمقالة المشار إليها – تصريحات صحفية عـــن محتوى الكتاب وأهميته البالغة، ونشرت مجلة Time الأمريكية مقتطفات منها – مع صورة لإحدى صفحات المخطوط – في العدد الصادر يوم 15 يوليو 1966م، وجاء في نفـــس العدد أن David Flusser –أحد المتخصصين الكبار في تاريخ الكنيسة المبكر – رأى أن اكتـــشاف كتاب عبد الجبار في إحدى مكتبات استانبول يمثل أهمية كبرى فيما يـــتعلق بقضية المسيحيين الأوائل The Jewish Christians مثل أهمية اكتشاف مخطوطات البحر الميت، فيما يتعلق بفهم الخلفية السابقة للمسيحية[4].

ويعلق Pines على مادة وطريقة الكتاب بأنها متميزة جدًا ولا تحمل إلا شبهًا قليلاً بالكتابات الجدلية الإسلامية ضد المسيحية[5].

وعلـــى الجانـــب الآخر نجد Samuel Stern أستاذ الإسلاميات بجامعة أكسفورد وهو الذي كشف عن كتاب التثبيت بعد أن قرأ إشارة إليه وردت عند المستشرق Ritter – كمـــا يذكر ذلك Pines[6] – قد هاجم كتاب القاضي وقلل من أهميته واعتبره مأخوذًا

(1) Ibid; p. 20.
(2) Ibid; p. 97.
(3) Ibid; p. 21 وقـــد أشار Sox (ص140) إلى أن كتاب الفاروقي الذي اتبع فيه منهج القاضي هو "The Crumbling of the Cross; Lahore, 1973".
(4) مجلة Time; July 15, 1966, P. 64
(5) انظر: مقالته المشار إليها، ص238.
(6) انظر: مقالته السابقة ص237.

من الأناجيل المنحولة أو المزورة، كما هاجم – بشراسة – أولئك الذين رأوا في الكتاب أهمية بالغة وفائدة كبيرة.

وقد كتب S. Stern عن دراسة القاضي للنصرانية، والرد على هؤلاء، ثلاث مقالات، هي:

1- مقالة بعنوان[1] "Quotations From Apocryphal Gospels in Abd Al-Jabbar" "مقتطفات من الأناجيل المنحولة في كتاب عبد الجبار"، حاول فيها إثبات أن القاضي رجع إلى مصادر إنجيلية منحولة أو مزورة، كما ناقش فيها بتفصيل دراسة القاضي لقضية الصلب والفداء كما سنعرف.

2- مقالة ثانية بعنوان[2] "New Light on Judaeo – Christianity"? "The evidence jabber of Abd al –" ضوء جديد يكشف عن أصول المسيحية اليهودية؟، وقد كتب Stern هذه المقالة للرد على Pines وغيره الذين رأوا في كتاب القاضي مصدرًا جديدًا يكشف عن المسيحية اليهودية، كما شرح فيها وجهة نظره حول فرق النصارى اليهود هذه، وقد كان أكبر همه فيها إثبات عدم معارضة زعماء المسيحية لبولس في القدس، وقبول آرائه وفلسفته، وهذا يتعارض مع كلام القاضي عن بولس كما عرفنا من قبل. مما يجعلنا نعتبر أن جزءًا من هذه المقالة هو بمثابة رد على القاضي بالإضافة إلى رده على Pines وغيره. وعلى الإجمال لا تتضمن تلك المقالة إلا تلخيصًا لما ذكره مفصلاً في مقالتيه السابقة والآتية.

3- مقالة أخرى بعنوان Abd Al – Jabar's Account of Haw Christ's Religion Was Falsified By the Adoption of Roman Customs[3] بيان عبد الجبار عن كيفية تحريف ديانة المسيح بتبني عادات الرومان، درس فيها حديث القاضي عن انتقال العادات الرومانية إلى النصرانية ودور الأشخاص في ذلك، ومصادر دراسة القاضي بصفة عامة، كما ذكر فيها أن ادعاءات Sh. Pines حول كتاب التثبيت مبالغ فيها إلى حد كبير. يقول:

---

(1) وقد نُشرت هذه المقالة في مجلة الدراسات اللاهوتية: The Journal of Theological Studies; April 1967, vol. x viii, pp. 34–58, Oxford.

(2) وقد نشرت هذه المقالة مجلة Encounter; May 1967, vol. xx viii, pp. 52–57, London
وقد أهداني أخي الأستاذ الدكتور محمد الشرقاوي نسخة من هذه المقالات.

(3) وقد نشرت هذه المقالة المطولة أيضًا في: The Journal of Theological Studies; April, 1968, vol. xxx, pt. 1, pp. 128–185, Oxford

ولأن Pines يتظاهـــر بالكشف عن وثيقة ذات أهمية كبيرة تكشف الوجود المشكوك فيه للفـــرق المسيحية اليهودية في العصر البيزنطي المتأخر وفي المرحلة الإسلامية، وبأنها تلقى ضـــوءًا جديـــدًا على المرحلة المبكرة من تاريخ المسيحية فإن من الضروري أن تكرس دراسة كاملة لدحض مزاعم وافتراضات Pines الخيالية[1].

إذن، نحـــن الآن إزاء فـــريقين من العلماء؛ الفريق الأكثر يرى في دراسة القاضي للنـــصرانية الجديدَ المفيد، ويمثله كل من Sh. Pines و D. Flusser و D. Sox، وفريق لا يرى فيه أهمية ويهاجم من يرون ذلك، ويمثل هذا الفريق S. Stern مع أنه يذكر أن كتاب القاضـــي مليء بالجدل الحي، وأن له جاذبية خاصة لأنه ذخيرة من المعلومات النادرة عن الجماعات التي هاجمها، ولما احتوى عليه من براهين أصيلة وحاسمة[2].

ثانيًا: مصدر القاضي في دراسة النصرانية

أولى هـــؤلاء العلمـــاء عناية خاصة بدراسة المصدر الذي أخذ عنه القاضي، وقد نالـــت هذه المسألة الجانب الأكبر من دراساتهم التي نحن بصددها، ورأى كل منهم رأيًا اعتقد صوابه دون رأي غيره منهم، وقد تركز اهتمامهم بذلك في نقطتين؛ **إحداهما** محاولة بـــيان مصدر القاضي في دراسة النصرانية بشكل عام، وهي ما قام بها كل من Sh. Pines و S. Stern و Sox. والأخـــرى محاولـــتهم الوقوف على مصدر القاضي في دراسة قضية الصلب بوجه خاص، وكان رائد هذه المحاولة Stern وتبعه فيها D. Sox.

ونعرض لهاتين النقطتين فيما يلي:

الأولى: مصادر القاضي في دراسة المسيحية بشكل عام.

أ – عند Shlomo Pines

ذهـــب Pines إلى أن أهم جزء في كتاب القاضي – وهو الكلام عن المسيحية – لا يمكـــن بأي حال أن يكون في الأساس نصًا إسلاميًا، ومن ثم راح يفترض مصدرًا لهذا الـــنص، فـــرأى أنه مأخوذ عن الجماعة المسيحية اليهودية وتبناه القاضي لغرضه الخاص

---

(1) انظـــر نفس المقالة ص130، وقد أشار Stern في هذه المقالة (نفس الصفحة أيضًا) إلى أنه اطلع على نشرة د. عبد الكريم عثمان للكتاب بعد طبعه، لكنه – كما يذكر – اعتمد على المخطوط الوحيد للكتاب باستانبول، وانتقد نشرة د. عثمان بأنها احتوت على تعليقات لا قيمة لها وبعيدة عن مضمون النص. ورأى Stern هذا، فيه كثير من الحق.

(2) Quotations from Apocryphal Gospels in Abd Al- Jabbar, p. 34.

وأضاف إليه بعض الأفكار التي قد تقصر إلى نصف عبارة وقد تطول إلى صفحات، وقام Pines بتوظيف بعض العبارات اللغوية والاصطلاحات والتعبيرات المأخوذة عن المسيحية اليهودية في محاولة منه للتمييز بين ما ادعاه النص الأصلي وإضافات القاضي إليه[1].

ومـــن الطريف أن Pines يتصور أن أصل أو مصدر دراسة القاضي للنصرانية لم يكـــن – قـــط – باللغة العربية، وإنما كان باللغة السريانية، ونقله إلى العربية مترجم غير ماهر، ولم يدون هذا المصدر في الأصل من أجل القارئ المسلم[2].

لقـــد وضع Pines فرضه هذا وحسِبه حقيقة حاسمة ومسلمًا بها، وتصرف في كل المقالة انطلاقًا من هذا التصور، ولذلك نراه قد أجهد نفسه في محاولة تقريره وإثباته بكثير من التفاصيل والشروح والافتراضات الجزئية التي يراها أدلة إثبات على قوله، ومنها:

1- يذكـــر أنـــه حدث في عصر الحكم الإسلامي أن بعض المسيحيين اليهود استطاعوا الخـــروج من مخبأهم والإعلان عن عقائدهم، وما لبث أن قوي هذا الاتجاه، وأعانه على ذلك العراك الطويل بين الفرق المسيحية الثلاث المشهورة، والذي كان في النهاية نتيجة للفتوحات العربية والتوسع الإسلامي، وقد أخذ القاضي دراسته – بشكل مباشر أو غير مباشر – من هذه الفرقة المسيحية اليهودية[3].

2- يـــوازن Pines بـــين دراسة القاضي وبين كلام سعديا الفيومي اليهودي ت942م في كـــتابه "الأمانـــات والاعتقادات" [4]، فيذكر أن سعديا يرى أن النصارى انقسموا **أربعة فرق:** أحدها لا يؤمن بألوهية عيسى ويفسرون البنوة على أنها نوع من التشريف والمجاز مثل ما يقول اليهود: "ابني بكري إسرائيل"، ومثل ما يقول آخرون عن إبراهيم: إنه خليل الله، وقـــول سعديا هذا يتفق مع ما تراه الفرقة المسيحية اليهودية، وبذلك يتفق مع كلام القاضـــي عـــبد الجبار، ويرجح Pines أن شخصًا ما مثل سعديا – أو غيره – قد ترجم بعـــض النـــصوص المـــسيحية اليهودية إلى العربية، ونظرًا لأن القاضي متكلم معروف

---

(1) انظر له: The Jewish Christians of the early Countries of Christianity According to a new source, pp. 238, 272.

(2) Ibld; p. 240–5.

(3) Ibid; p. 275–6.

(4) قام بنشر هذا الكتاب كما يقول Pines

(4) "S. Landauex, Leiden, 1880, p, 90"

بجدلياته ضد المسيحيين فإنه لا بدّ أن تكون النصوص المترجمة قد قدمت له [1].

3- يرى Pines أنه فضلاً عن أن نص القاضي يحمل على التاريخ اليهودي بالمعنى الضيق للكلمة وعلى الكتابات اليهودية – ومن الطبيعي أن يقول Pines ذلك بوصفه يهوديًا – فإنــــه يتفق مع بعض تفاصيل وردت في الكتاب اليهودي المسمى – بالعبرية – Toldot Yeshu (تاريخ المسيح) أهمها[2]:

أ. أن Toldot Yeshu يـــصف الظروف في القدس وفلسطين، ومن خلال ذلك يؤكد أنه كان هناك اضطراب وخصومة بين اليهود وأتباع عيسى، حيث قامت معركة دامية بيـــنهم تحـــولت إلى مذبحة عظيمة، ووقعت خسارة فادحة في الممتلكات والأموال، وقتل كل واحد أقاربه بلا رحمة، ورغم كل ذلك فإن أتباع عيسى لم يتخلوا عن توراة إسرائيل. وقد ورد في النص الذي نحن بصدده – نص القاضي – الحديث عن خلاف كبير وقع بين اليهود والمسيحيين ذوي الأصول اليهودية[3].

ب. جـــاء في Toldot Yeshu حـــديث عن بولس، وصف فيه بأنه كان عميلاً لقوى خارجية، وقريب من ذلك ورد في نص القاضي[4].

ج. يـــؤكد Pines أنـــه قـــد وردت في هذا الكتاب اليهودي نصوص حول نسطور والنـــسطورية مـــشابهة إلى حد كبير للنص المسيحي اليهودي – يعنى نص القاضي – ويـــضيف أنـــه من المحتمل أن تكون هذه الفرقة قد ضمت مسيحيين يهودًا، وبعد أن انتـــشرت بالعراق حدث احتكاك القاضي بهم بشكل أو بآخر. وكأن افتراض Pines الـــسابق أصبح حقيقة واقعة فذهب يقارن بين نص القاضي ونصوص سعديا الفيومي، ونصوص Toldot Yeshu ويضيف تفاصيل وتفريعات لا شأن لنا بها في هذا المقام.

4- يقارن بين فرقة نصارى اليهود وفرقة القرائين اليهودية كما يعقد مقارنات مطولة بين نص القاضي وبعض العبارات الواردة في إنجيل يوحنا محاولاً في ذلك كله إيجاد دليل على صحة افتراضه[5].

---

(1) انظر: مقالة Pines السابقة ص276-277، وقارن تثبيت دلائل النبوة 152/1.

(2) انظر: المقالة ص277-283.

(3) قارن: تثبيت دلائل النبوة 152/1-153.

(4) يشير إلى: تثبيت دلائل النبوة 156/1-160.

(5) انظر مقالته ص284-295.

وملاك القول إن Sh. Pines قد وضع افتراضًا رئيسًا لبيان مصادر القاضي، وقد لخصه S. Stern في قوله: إن خلاصة مقالة Pines تتمثل في أن معظم – إن لم يكن جميع – نص عبد الجبار الذي يتعلق بالمسيحية ليس أكثر من ترجمة إلى العربية لنص كتب ضد الفرق الثلاث المسيحية بيد كاتب مسيحي من أصل يهودي، وقد كتب بالسريانية في القرن الخامس أو السادس الميلادي، وتمت ترجمته بواسطة بعض أعضاء المسيحيين ذوي الأصول اليهودية في القرن العاشر الميلادي[1].

وقد أقر D. Sox ما ذهب إليه Pines، فنجده وهو يصف كتاب القاضي يتحدث عنه بوصفه رواية سريانية قام القاضي – أو أحد غيره – بنسخها[2]، وكأن Sox ومن قبله Pines قد فرغا من إثبات صحة هذا الافتراض، وليس من شك في أن افتراض Pines هذا يتضح فيه – بجلاء – التعسف والاعتمال والمبالغة والإسراف في الاعتماد على التخمين والظن.

ونعرض جزءاً من رد Stern يكفي لبيان تهافت استنتاجاته. لقد رأى Stern – ونرى معه – أن افتراضه لا يقترب – بأي حال من الأحوال – من الحقيقة، بل هو خطأ محض ومؤسس على قراءة خاطئة لنص القاضي، وإن مقالة Pines – برمتها – إن هي إلا كبوة عالم متميز[3].

ويذكر Stern أنه قد وعد في نهاية مقالته الأولى[4] أن يفحص مقالة Pines في دراسة قادمة، وفي مقالته الأخيرة وبعد دراسة كلام Pines صرح بقوله: في الواقع إني آمل أن يبرهن تحليلي بشكل كاف على دحض جانب كبير من خيالات[5] Pines – يقصد افتراضاته Indeed this analysis will I hope Prove Sufficient in itself to refute a great Part of Pines's fantasies.

---

(1) Abd Al- Jabbar' s account of How Christ's Religion was falsified by the Adoption Roman Customs; p. 128.

(2) انظر: D. Sox; The Gospel of Barnabas; London, 1984, p. 20

(3) Stern; Abdal Jabbar account, p. 129

والنص هو:

"In my View however, it is Nowhere near the truth but is entirely wrong and is based on an erroneous reading of the text. Pines' Publication is a regrettable act of folly by distinguished scholar".

(4) Quotations from Apocryphal Gospels in Abd Al- Jabbar, p. 57.

(5) انظر: Abd Al- Jabbar's account… p. 129

وفي موضـــع آخر يتحدث Stern بنبرة عالية في صياغة جادة وبسخرية شديدة، بأنـــه واثق من أن البيان الذي أدت إليه تحليلاته لنظرية Pines كاف للقراء ذوي البصيرة ليحطموا أية مصداقية قد بناها Pines(1).

وأخـــيرًا يعلـــق – وبسخرية لاذعة أيضًا – مؤكدًا تهافت آراء Pines ووهاءها فـــيقول: "إنه يوجد أناس دائمًا مستعدون أن يتقبلوا النظريات المتهافتة، ولكني واثق أن كـــل من يتمتع بالحكم السليم سيقتنع بأن دراسة Pines لا يجب – إطلاقًا – أن تؤخذ مأخذ الجد(2).

لكـــن إذا كـــان Stern يرفض – ويرفض بشدة – ما توصل إليه Pines وحاول تقريره على النحو السابق، فما المصدر الذي ارتآه وحاول إثباته؟ هذا ما سنعرفه الآن:

ب – عند S. Stern

يمكن أن نستخلص من خلال أبحاث Stern خلاصة ما رآه بشأن المصدر الذي أخـــذ عنه القاضي تلك المعلومات الواسعة التي تحدث بها عن المسيحية؛ رأى Stern أن هذه المصادر هي:

1- كتابات المهتدين إلى الإسلام – أو المرتدين إلى الإسلام كما يسميهم – مثل علـــي بن ربن الطبري والحسن بن أيوب وغيرهما، وتلك من النقاط الأساسية التي تبناها Stern على طول أبحاثه.

2- مصادر اعتزالية.

3- مصادر وثنية.

4- الأناجيل المنحولة غير القانونية Apocryphal، وسنعرض لدراسة هذه النوعية عند مناقشة كلام Stern حول قصة الصلب عند القاضي.

5- مصادر يهودية.

قـــرر Stern أن القاضي قد أخذ عن المهتدي علي بن ربن الطبري في كتابه "الرد علـــى النـــصارى"، وذكر نص القاضي – الذي قال فيه: إن في النصارى قومًا استبصروا

---

(1) Ibid' p. 130

والنص هو

I am Confident that the breaches made by my own analysis into Pines's theory are sufficient for discriminating readers to destroy anycredit he may have found.

(2) bid. pp.130 –1.

وأســـلموا وذكروا بعض المواضع في الأناجيل القانونية التي لم يدع فيها المسيح الألوهية، وفي ذلـــك نقـــض لقول النصارى إن المسيح إله[1] – للاستدلال به، وقام بعرض أفكار وردت عـــند الطبري ومنها أن عيسى لم يزعم لنفسه طبيعة إلهية ومقارنتها بما جاء عند القاضي ليؤكد أن القاضي مدين للطبري بكثير من المعلومات والبيانات[2].

لكنه يرى أنه من الصعوبة بمكان التمييز الواضح بين ما كتبه الطبري وما جاء عند القاضـــي؛ لأنـــه من غير المتوقع أن يكون القاضي قد نقل حرفيًا، ولأنه لم يكن ذا عقل عادي أو محدود He is no second – rate mind، كما يرى – أيضًا – أن حديث القاضي عن تروم النصرانية وعدم تنصر الرومان هو من اختراع كاتب مسلم – على حد تعبيره – وليس من المستبعد أن يكون هذا الكاتب في الأصل مسيحيًا ارتد إلى الإسلام[3].

ويجـــزم Stern أن القاضـــي – قطعًا – قد وقع على رسالة الطبري "الرد على النـــصارى" أو رسالة الحسن بن أيوب – إن لم يكن على كليهما– ونقل عنهما نصوصًا عديـــدة[4]، كمـــا يؤكد أيضًا أن القاضي قد اطلع على كتاب الطبري "الدين والدولة في إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ" نظرًا لأن هذا الكتاب "كان الرافد الرئيس، الذي يمد المجادلين المـــسلمين بنـــصوص مـــن العهد القديم والجديد، يزعم الطبري احتواءها على نبوءات وبشارات عن بعثة النبي محمد ﷺ"[5] وبعد أن ظن Stern أنه قد تثبت من أن الطبري كان أحـــد أهـــم مصادر القاضي علق ساخرًا – كعادته – من Sh. Pines صاحب الافتراض المـــشار إليه قائلاً: وهكذا فإنه بالعثور على المصدر الحقيقي لعبد الجبار فإن جزءًا مهمًا من افتراض Pines قد تبخر[6].

والحقـــيقة أنـــنا قد أثبتنا – عند الحديث عن مصادر القاضي في الباب الأول –

---

(1) قارن: تثبيت دلائل النبوة 117/1.

(2) انظـــر: Abdal – Jabbar's account of How Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs; p. 129. Apocryphal Gospels in

(3) Abd al – Jabbar's account.., pp. 131, 184.

(4) Apocryphal Gospels in Abdal – Jabbar; p. 37.

ويفترض Stern أن يكون القاضي قد اطلع على كتاب الطبري "الرد على النصارى" كاملاً، بما في ذلك الجزء المفقود من هذا الكتاب.

(5) Ibid; p.36.

(6) انظر: Abd al – Jabbar's account; p. 129 وقارن: Sh. Pines, The Jewish Christians of the early centuries of Christianity According to a new source. P. 249.

بالمقارنة بين كتابات الرجلين وبالإشارة إلى مواضع هذه المقارنات – أن القاضي قد أفاد بشكل أو بآخر من كتابي الطبري وذلك قبل أن تقع أيدينا على مقالات Stern التي نحن بصددها الآن.

ويذكر Stern كذلك أن القاضي قد استمد من مصادر اعتزالية؛ مثل كتابات النظام والجاحظ وأبي جعفر الإسكافي وغيرهم[1]، وقد سبق – أيضًا – الحديث عن اتخاذ القاضي كتابات شيوخه مصادر أساسية له في دراسة الأديان بصفة عامة، بما فيها دراسة المسيحية.

وما يتصل بمصادر القاضي الوثنية كما يرى Stern، فإنه رأى أن القاضي نقل قصة قسطنطين الواردة في "التثبيت" عن كاتب وثني من حران، وليس من مصدر مسيحي يهودي كما توهم Pines من قبل[2]. وإذا صح زعم Stern هذا، فإنه يفضي إلى الحكم بأن جل علماء المسلمين الذين تحدثوا عن قسطنطين، قد أخذوا عن مصادر وثنية حرانية، لأنهم لا يختلفون في مجمل أقوالهم عما جاء عند القاضي بشأن قسطنطين وقد أشرنا إلى ذلك في مكانه. بل إن زعم Stern يقتضي الحكم بأن تكون كتابات علماء الغرب التي اتفقت مع القاضي والمسلمين بصفة عامة في شأن قسطنطين، قد أخذت عن مصادر وثنية حرانية.

وعن المصادر اليهودية التي رآها Stern؛ فقد عقد – لأجل ذلك – مقارنة مطولة بين صورة بولس في الفكر الإسلامي وفي كتابات القاضي خصوصًا وصورته في الفكر اليهودي متمثلاً في الكتاب التلمودي المعروف Toldot Yeshu، الذي جاء فيه أن علماء اليهود كانوا في حالة من القلق بعد وفاة عيسى، لأن المسيحيين الذين يقولون بألوهية عيسى وقتئذ كانوا يحافظون على السبت ويمارسون أعياد اليهود ويخاصمونهم في نفس الوقت ولا ينعزلون عنهم، فدفع ذلك بعلماء اليهود إلى إقناع "إليجا" Elijah – الاسم الذي يطلقه Toldot Yeshu على بولس – الذي كان عالمًا عظيمًا بينهم أن يفعل شيئًا من أجل إسرائيل، ويزيح هؤلاء الخطاة عن جماعة اليهود، فسمّى "إليجا" نفسه بولس واكتسب ثقة المسيحيين عن طريق ممارسة بعض الأعمال الإعجازية، وأقنعهم – لإفساد دينهم – بتغيير السبت إلى الأحد، وتغيير الأعياد إلى عيد القيامة والصعود – قيامة عيسى

(1) Apocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; pp. 36, 38 .

(2) Abd al – Jabbar's account…; p.130 .

بعد صلبه– واختراع الصليب وتحريم الختان وأنواع معينة من الطعام(1).

لقد وازن Stern بين ذلك وما كتبه المسلمون عن بولس فاستنتج أن ملامح صورة بولس في الكتابات الإسلامية – وعلى رأسها كتابات القاضي– قد تشكلت متأثرة – إلى حد بعيد، بهذه الأسطورة اليهودية عن بولس – على حد تعبيره – ليخلص إلى أن القاضي قد اعتمد على مصادر يهودية(2).

نقول: إذا كانت فكرة هذا الكتاب اليهودي عن بولس تأتي قريبة مما جاء عند القاضي – ونعزو ذلك إلى دقة كلام القاضي وعلماء الإسلام بصفة عامة عند حديثهم عنه– فإنه ما من شك في أن Stern قد وقع في نفس ما أخذه على Pines من قبل، وأن ادعاءه هذا لا يؤيده الواقع بحال، لأننا نعلم أن قصة Toldot Yeshu لم تنقل إلى العربية حتى يومنا هذا، فكيف ينقل عنها المسلمون قبل ألف عام أو أكثر؟!.

الثانية: مصدر القاضي في دراسة عقيدة الصلب

رأى كل من Stern و D. Sox أن تفاصيل النص الإنجيلي لقصة الصلب وترتيب أحداثها التي استند إليها القاضي في الرد على تلك الحادثة غير واردة في الأناجيل الأربعة القانونية، ومن ثم راحا يبحثان عن المصدر الذي أخذ عنه القاضي؛ فذهب Stern إلى أن القاضي نقل روايته عن أحد الأناجيل المزورة أو المنحولة، دون تأمل وفحص لها أو مقارنتها بالأناجيل القانونية، ويحاول Stern إثبات ذلك بتحليل ومقارنة بعض ما تضمنه نص القاضي على النحو الآتي:

أكد القاضي أن اليهود والنصارى قد خدعوا في تصورهم أن عيسى هو المصلوب، والحقيقة أن عيسى لم يصلب، والذي صلب هو رجل آخر بدلاً منه، وقد اعتقد القاضي أن ذلك وارد في أناجيل قانونية فحاول إثباته من خلال دراسته لقضية الصلب عمومًا(3)، والحقيقة – عنده – أن ما رآه القاضي يختلف مع الأناجيل القانونية، ولذلك لا بدّ من القول بأنه رجع إلى إنجيل آخر مجهول قد بلغ درجة من الغموض ليس من السهل معها محاولة التعرف عليه(4).

(1) Ibid; pp. 179–181.
(2) Ibid; p. 184.
(3) A Pocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; p. 40–4
(4) Ibid; 44–5.

وقد وافق Sox على جملة ما ذهب إليه Stern حين قرر أن القاضي لم يحدثنا عن مصدر رواية الأسفار المنحولة عن الصلب والتي ساقها دليلاً على صحة قول القرآن: إن المسيح لم يصلب، لكنه – في رأي Sox – كان يظن أنها مستمدة من أسفار العهد الجديد القانونية، وهو يشبه في ذلك ما كان يظنه المفسرون الأوائل لآية الصلب في القرآن، كما يذكرنا – في نفس الوقت – بقصة الصلب التي أوردها برنابا في إنجيله؛ فالإنجيل غير المعروف الذي نقل عنه القاضي كما يرى Sox يبدو فيه أنه يهوذا Judas قد خدع اليهود بتقديمه رجلاً آخر لهم ليصلبوه بدل المسيح، أما إنجيل برنابا فيذكر أن يهوذا نفسه كان بديلاً عن المسيح في الصلب(1).

وأياً ما كانت افتراضات علماء الغرب فإن التفاصيل التي أوردها القاضي في قصة الصلب لا تختلف كثيرًا عن تلك التي وردت في الأناجيل المعترف بها، خصوصًا وأنها تفاصيل غير أساسية، والمعلوم أنه يوجد في الترجمات المختلفة لهذه الأناجيل الأربعة اختلافات أكثر مما هي عند القاضي، ومع ذلك تبقى جميعها قانونية!، والقاضي نفسه قد ذكر بنص عبارته رجوعه إلى هذه الأربعة دون غيرها، وكان على وعي بأن هذه الأربعة – دون غيرها – هي معتمدهم ومرجعهم في جميع عقائدهم، وفي عقيدة الصلب والفداء بصفة خاصة يقول القاضي – وقد ذكرنا قوله قبل ذلك –: "**... إن النصارى لو رجعت إلى أخبارها وإلى ما في أناجيلها الأربعة لعلمت أن المقتول المصلوب غير المسيح، إذا كانت هذه الأناجيل معوهم**"(2). هذا فضلاً عما تمتع به الرجل في نقوله من دقة وأمانة بالغتين.

ثم يتراجع Stern عن كون المصدر إنجيلاً منحولاً (رواية مسيحية مبكرة) فيرى أنه رواية لفقها كاتب مسلم بعيدًا عن نطاق القصة الإنجيلية، وهذا عنده ليس ببعيد، فقد قام وهب بن مُنَبِّه(3) – الذي يعتبر أحد المراجع المبكرة التي نقلت المعارف التقليدية

---

(1) Sox; The Gospel of Barnabas; pp. 20–21.

(2) تثبيت دلائل النبوة 137/1.

(3) هو وهب بن منبه الصنعاني الذماري، مؤرخ، كثير الإخبار عن الكتب القديمة، وعالم بأساطير الأولين، سيما الإسرائيليات، يعد من التابعين، وأصله من أبناء الفرس، ولاه عمر بن عبد العزيز قضاء صنعاء، وتوفى بها سنة 114هـ، له تصانيف عديدة.. راجع في ترجمته:

شذرات الذهب لابن العماد 150/1، ووفيات الأعيان 180/2، والأعلام للزركلي 125/8-126.

لليهود والنصارى إلى المسلمين بتلفيق روايات مشابهة لذلك، حين أقحم في تفسيراته للقرآن فكرة أن عيسى لم يمت على الصليب، بل رفعه الله إليه، وأن شخصًا آخر قد صلب بدلاً منه، وقد نقل المفسرون تلفيق وهْب هذا(1).

واضح إذن، أن Stern لم يخلع عن نفسه ربقة الاستشراق(2) وما تنسجه من خيال حول شخص وهب بن منبه ودوره في إعطاء محمد ﷺ معلومات عن العهدين القديم والجديد، وكأن وهبًا قد صار مصدرًا من مصادر القرآن الكريم في مسألة الصلب، وتلك قصة – فضلاً عما بها من طعن في القرآن – لا دليل عليها ولا وجود لها أصلاً.

والملاحظ أن Stern يناقض نفسه ولم يثبت على قول؛ فمرة يصرح بأنها رواية إنجيلية ومرة ثانية يزعم أنها تلفيق كاتب مسلم على غرار تلفيقات وهب بن منبه، ولم تنته آراء Stern المتناقضة بعد، فيزعم أيضًا– وبشكل راديكالي– أن المعنى الدقيق للنص القرآني الوارد بشأن قضية الصلب يؤكد – بلا ريب – أن محمدًا قد تبنى فيه رأي المذهب المسيحي الدوكاتي Docetic – أحد المذاهب المسيحية ذات الأصول اليهودية – الذي يعتقد أصحابه أن الجسد الذي صلب ليس جسد عيسى حقًا، وإنما هو لشبح يشبهه وهذا هو الشائع بين الدوكاتيين، ويرى بعضهم أن رجلاً آخر قد صلب بدلاً من المسيح هو Simon Of Cyene(3).

يريد Stern أن يقول إن القاضي قرر أن المسيح لم يصلب طبقًا لما جاء في القرآن الكريم الذي أخذ عن مذهب الدوكاتيين، ومن ثم فلا بدّ أن يأتي ببديل يقع عليه الصلب حتى يتناسب مع المصدر الذي أخذ عنه ومع الاتجاه السائد في الثقافة االإسلامية، ومن أجل ذلك تدخل القاضي متعمدًا في صياغة القصة لتكون على هذا النحو.

ويخلص بعد ذلك إلى أن القاضي باتباعه النص القرآني، والتيار السائد في الفكر الإسلامي قد تبنى بشكل محدد المذهب الدوكاتي، ومن ثم شكل له هذا المذهب، مصدرَ النص الذي ساقه عن الصلب(4).

---

(1) Apocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; pp. 46–8
وقارن Sox ; Ibid; p. 97

(2) قارن د. محمد الشرقاوي: الاستشراق، فصل (المستشرقون والقرآن)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.

(3) Apocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; p. 46

(4) Ibid; pp. 45–46

ومن عجيب أمر Stern أنه بعد ذلك يقول: إننا لسنا فقط على جهل بالمصدر الذي استمد منه النبي محمد فكرةَ عدم موت عيسى على الصليب— وبالتالي استمد منه القاضي - بل إننا لا نعرف بأي وجه يمكننا أن نفهم قول القرآن: ﴿ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ﴾[1]. وتلك هي المرة الثالثة التي يتخبط فيها Stern ولا يثبت على حال.

ويـــبدو أن فكرة البديل أو الشبيه قد أثارت فضول علماء الغرب، فاهتموا بتتبع الكتابات القديمة بحثًا عن وجود أصل له ومعرفته، من هو؟ وكيف كان؟ وهل يتوافق مع ما أورده القاضي — وعلماء الإسلام بعامة — عنه.

فيذكر D. Sox أن إيرنيوس Irenaeus أحد آباء الكنيسة في قرونها المبكرة رأى أنه قد أشيع أن كلمة الله قد ظهرت في الصورة الإنسانية للمسيح، ولكن عند الصلب تغيرت صورة المسيح إلى صورة Simon[2].

وهـــناك رواية مشابهة لذلك وجدت في نص نجع حمادي — الذي اكتشف سنة 1945م — جاء فيها أن المسيح قال في رسالته الثانية إلى سيس العظيم Great Seth: لست أنا الذي سأسمر في قصبة، إنه شخص آخر هو الذي حمل على كتفيه الصليب وهو Simon .. إنه شخص آخر سيوضع على رأسه التاج وأنا سأضحك من جهلهم[3].

وكـــذلك روي عن ماني — صاحب المانوية — قوله: إن المسيح ابن أرملة Nain وأن Nain هــــذا وضع ليصلب مكان عيسى، لكن وثائق المانويين تؤكد أن الشيطان هو الذي صلب[4].

إذن فكـــرة الشخص البديل أو الشبيه لعيسى ذائعة ومعروفة عند القدماء طبقًا لما أورده Sox، ويعني ذلك أنها وجدت قبل افتراضات المسلمين. ويذكر Sox أن المسلمين لا يتورعون في استمداد الحجج والأفكار من تعاليم الغنوصية المسيحية، والذي يمكن أن يفهم من كلامه هذا أن هناك وجهًا من وجوه الربط بين الافتراضات الإسلامية وما ورد

=

وقد نقل Sox عن Stern قوله هذا في كتابه:

The Gospel of Barnabas, p. 4.

(1) سورة النساء: 157.

(2) Sox; Ibid; pp. 48–9.

(3).Sox; Ibid; p. 99

(4) Ibid; p. 99.

في كتب القدماء حول قصة الآلام (الصلب) المسيحية[1].

وأخيرًا يقوم Sox بتقييم عام لدراسة القاضي للصلب يؤكد من خلاله أن كلام القاضي في الصلب طيب ومقبول، ولكن المسيحيين لا يشعرون أن الصلب قائم على مجرد الظن والتخمين[2].

هذه هي خلاصة مركزة لدراسة علماء الغرب لمصادر القاضي في دراسة قضية الصلب، والعقائد المسيحية على وجه الإجمال.

لكنه بالإضافة إلى ذلك، **فقد لفتت أنظار هؤلاء العلماء دراسة القاضي لبعض القضايا المتعلقة بالمسيحية**، فقاموا بعرضها واستخلاص رأي القاضي فيها، وعلى سبيل المثال صرح Sox – طبقًا لما جاء عن القاضي – أن هناك صعوبة بالغة في فهم العقائد المسيحية حتى على المتكلم المتمرس، وذلك نظرًا لتعقيدها من ناحية، وللخلافات المذهبية الشديدة بين طوائفها من ناحية أخرى[3].

ويرى Stern أن القاضي قد ركز في دراسته تركيزًا شديدًا على إثبات أن المسيحيين يعارضون المسيح في عقيدتهم وشريعتهم؛ فالمسيح حافظ على الطهارة في الصلاة والسبت وصيام اليهود، وهم ما حافظوا على ذلك؛ غيروا السبت وبدلوا الصيام وغير ذلك مما هو مذكور عند القاضي[4].

ومن القضايا التي حظيت بعناية Stern ذلك التقرير المتدبّر المثير– على حد قوله – الذي يؤكد أن قضية تَرَوُّم المسيحية Romanization قد تمت بواسطة الخونة من أعضاء الكنيسة الأولى وعلى رأسهم بولس، وجاء بعده قسطنطين ليكمل هذه المهمة التي كان لها أكبر الأثر في تحويل مسار المسيحية الحقيقية[5].

---

(1) Ibid; p. 98 كما يربط Sox بين رواية الصلب عند كل من برنابا والقاضي فيقرر أن هناك وجه شبه بينهما، ونظرًا لأنه اعتبر نص القاضي ملفقًا من أناجيل منحولة بواسطة كاتب مسلم، فقد انتهى إلى أن إنجيل برنابا أيضًا ما هو إلا تلفيق مؤلف مسلم.. انظر Sox نفس الصفحة.

(2) Ibid; p. 98 .

(3) Ibid; 20 وقد أشرنا إلى هذه الفكرة من قبل، والمعروف أن القاضي لم يكن أول من قال بذلك، فقد سبقه إليه الجاحظ في: المختار في الرد على النصارى ص68، وقارن: تثبيت دلائل النبوة 1/ 92.

(4) Apocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; p. 38 .

(5) Ibid; p. 38.

وقـــد تعـــرض Sox لهذه الفكرة – عندما تحدث عن مضمون دراسة القاضي – قـــائلاً إن القاضـــي يـــرى أنـــه بينما حافظ عيسى وحواريوه على شريعة موسى، فإن المـــسيحيين فيما بعد غيروا الشريعة وتبنوا عادات الرومان الوثنية ونظمهم؛ يقول Sox: "استخدم القاضي صيغة معينة ثلاث مرات(1) هي أن الرومان لم يتنصروا، بل النصارى قد ترومو١، ومع أن الفساد قد بدأ بعد انتهاء رسالة عيسى مباشرة فإن المجرم الرئيسي(!!) هو بولس، ومن بعده قسطنطين"(2).

ويتـــناول Stern حـــديث القاضـــي المطول عن المعجزات والآيات التي ينسبها النـــصارى إلى رجال دينهم، والذي يعد في نظره نقضًا مثيرًا من القاضي لخرافات الرهبان الـــسابقين والمعاصـــرين لـــه، ولبعض الشخصيات الكنسية الأخرى وأثرهم في التحريم والتغيير، الذي طرأ على مسيحية عيسى عليه السلام(3).

هذه خلاصة موقف علماء الغرب من دراسة القاضي للمسيحية، وجملة ما يمكن أن يقال إن إشادة هؤلاء العلماء بالقاضي والثناء عليه، أو قدحهم فيه لا يعنينا في ذاته، فلا نـــريد أن يعطـــوه – بذلك – شهادة إجازة، كما لا تعنينا النتائج التي توصلوا إليها من خـــلال أبحـــاثهم بقدر ما يعنينا، في المقام الأول، اهتمامهم بدراسة كتاباته، وعكوفهم علـــيها، وما كان ذلك إلا لأنها قد تضمنت قيمة علمية، تستحق هذا الاهتمام الواسع من قبل دارسي الأديان المعاصرين في الغرب.

---

(1) أشـــرنا قـــبل ذلك إلى أن هذه الصيغة قد وردت أكثر من ثلاث مرات، وإن كان قد تغير بناؤها وبعض ألفاظها ولكن مدلولها وسياقها لم يتغير.

(2) Sox; Ibid; P.20.

وعبارته:

"A formula used three Times by Jabbar was that it was not the Romans who became Christians but the Christians who became Romanised though the corruption began soon after Jesus', the chief culprits were Paul ministry and later, Constantine

(3) Stern; Apocryphal Gospels in Abd al – Jabbar; p. 39.

الفصل السادس

جهود القاضي عبد الجبار

في تثبيت دلائل النبوة وأعلامها

علماء الإسلام وإثبات نبوة النبي ﷺ

لا شـــك أن العلمـــاء المـــسلمين احتفوا احتفاءً شديدًا بالحديث عن نبوة محمد ﷺ وأعلامها، أو كما أسماها القاضي تثبيت دلائل النبوة، وهنالك كتب أفردت لدراسة هذه الدلائل وتصنيفها مثل "دلائل النبوة" لابن قتيبة ت276هـــ، و"حجج النبوة" للجاحظ ت 250هـــــ، و"دلائل النبوة" لأبي نعيم الأصبهاني ت535هـــ، و"دلائل النبوة" للبيهقي ت 458هـــ، و"إثبات نبوة النبي" للحسن الهاروني، و"الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ"، و"تثبيت دلائل النبوة" للقاضي عبد الجبار.

ومن ينظر في فهارس الكتب مثل "كشف الظنون" وغيره يقف على عناوين كثيرة وأسماء عديدة صنفت في هذا الباب، سواء وصلتنا أو لم تصل، والحقيقة أن ذلك يدل على شـــدة اهتمام المسلمين بتناول هذه القضية، واشتغالهم بها، وكان لذلك تأثيره الكبير في تثبيت إيمان المسلمين وجلاء الشك عند بعضهم من ناحية، والرد على المخالفين للإسلام من ناحية أخرى.

وينقسم المخالفون للإسلام من حيث موقفهم من النبوة إلى صنفين:

أ – صـــنف لا يؤمن بجنسها وينكرها أصلاً، وهؤلاء هم جماعة من البراهمة كما عرفنا.

ب- وصنف يؤمن بجنسها ولا يؤمن ببعض أشخاصها – الأنبياء – وهؤلاء هم أهـــل الكـــتاب؛ فالمسيحية الراهنة تكذب نبوة محمد ﷺ مع أنها تؤمن ببعثة موسى عليه السلام، أما اليهودية فإنها تكذب بنبوة كل من عيسى ومحمد عليهما السلام.

ولأهمـــية هذا الموضوع فإن الإمام ابن تيمية اعتبر البحث والنظر في دلائل النبوة من أولى الواجبات الدينية وأهمها[1].

موقف القاضي من تثبيت دلائل النبوة وأعلامها

لـــسائل أن يـــسأل: مـــا العلاقة بين الحديث عن إثبات نبوة محمد ﷺ وموضوع البحث الذي نحن بصدده؟ أو ما وجه الربط بين دراسة القاضي للأديان وبين قضية إثبات النبوة؟ أقول: إن مسألة تثبيت نبوته ﷺ وثيقة الصلة بدراسة الأديان والمذاهب، وذلك أننا إذا نظـــرنا فيما كتب في الأديان، في مختلف مراحل الفكر الإسلامي فسنجد أن جميعها – أو جلـــها – تـــربط بين دراسة الملل والأديان وبين تثبيت النبوة في مواجهة من أنكرها

(1) انظر: النبوات، للإمام ابن تيمية، ص38، نشر مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون بيانات.

على بعض الأعيان، أو كلية، بل إنها تعتبر ذلك من باب التلازم[1]، بحيث لو كان الحديث عن الأديان والعقائد دون البحث في نبوة محمد ﷺ وإثباتها بالأدلة والمعجزات وبما ورد في التوراة والإنجيل من البشارات به، فإنه يعد منقوصًا.

ولم يكن صاحبنا بدعًا في ذلك، فقد تحدث عن تثبيت دلائل النبوة وأفاض فيها. جـاء ذلـك وهـو بصدد دراسته للملل والنحل، فنراه يدرس كثيرًا من العقائد اليهودية والمسيحية والهندية والثنوية – خصوصًا المانوية– من خلال دراسته لتثبيت دلائل النبوة، كمـا سـنعرف بعد قليل، وقد سوغ لنا ذلك، الحديث عن موقف القاضي وجهوده في إثبات صحة النبوة، وإن كنا عزمنا على عدم الإطالة فيه إلا ما يقتضيه البحث، مع التركيز على بيان ما يتعلق بأساس موضوعنا.

لقد أدرك القاضي – قبل الإمام ابن تيمية[2] – أهمية تناول هذا الموضوع، والدور الـذي يقـوم بـه من حيث الاعتماد عليه والاستعانة به في مواجهة المخالفين للإسلام ومنكـري نـبوة نبيه ﷺ؛ ففيما يتصل باليهود – مثلاً – اعتمد القاضي في إثبات جواز النسخ وروده على إثبات نبوة محمد ﷺ.

---

(1) انظر – على سبيل المثال – الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ، لعلي بن الطبري.
- الإعلام بمناقب الإسلام للفيلسوف أبي الحسن العامري تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، نشرة الرياض 1408هـ – 1988م.
- إفحـام الـيهود للـسموأل بـن يحيى المغربي – كان يهوديًا فأسلم – بتحقيق د. محمد الشرقاوي.
- النصيحة الإيمانية، لنصر بن يحيى المتطبب.
- مقامـع هامات الصلبان لأبي عبيدة الخزرجي القرطبي، حققه د. محمد شامة تحت عنوان: بين الإسلام والمسيحية نشر مكتبة وهبة 1979م.
- الـرد على النصارى لأبي البقاء صالح الجعفري، تحقيق د. محمد حسانين نشر مكتبة وهبة 1988م.
- تحفـة الأريب في الرد على أهل الصليب، لعبد الله الترجمان تحقيق د. محمود حماية، طبعة دار المعارف، ط2 1984م.
- إظهار الحق، لرحمة الله الهندي.
- مـسالك النظـر في نبوة سيد البشر، لحسن بن سعيد الإسكندراني، كان يهوديًا فأسلم، تحقيق د. محمد الشرقاوي، نشر مكتبة الزهراء ط2 1992م.

(2) قارن: منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، د. عبد الراضي عبد المحسن، ص334.

يقول: "إن المعتمد في ذلك (إثبات نسخ شريعة موسى) على إثبات نبوة محمد ﷺ بالمعجزات الدالة على ذلك، لأنه معلوم من دينه وشريعته باضطرار أنه أتى بما ينسخ به شريعة من تقدم"(1). وأن من أجاز النسخ منهم وأنكر نبوة محمد ﷺ فإن تثبيت دلائل نبوته وذكر أعلامها يكون ردًّا عليه(2).

وفيما يتصل بالمسيحية، اعتمد القاضي على القرآن – وهو من دلائل نبوته ﷺ كما سنرى– في نقض ما ذهبوا إليه في ألوهية المسيح وصلبه ورفعه إلى السماء، وبوجه عام فإن المعجزات الدالة على نبوته – ومنها القرآن الكريم– إذا أوجبت صحة نبوة محمد ﷺ: "فالواجب أن نقطع بفساد كل من خالف ذلك"(3).

كما استعان القاضي بإثبات نبوة محمد ﷺ في كثير من القضايا والأفكار التي ناقش فيها اليهود والنصارى والبراهمة، وهذا ما جعله يقف بعضًا من مؤلفاته على دراسة نبوة النبي ﷺ في جانبها النظري (إثبات صحة جواز البعثة وورودها عقلاً) وهو ما اتصل برده على البراهمة، وفي جانبها العملي وهو إثبات صحة نبوته ﷺ بالدلائل والمعجزات والبراهين والرد على من أنكرها من اليهود والنصارى وغيرهم(4).

العلم – باضطرار – لدى القاضي هو أساس العلم اليقيني بنبوة محمد ﷺ:

جعل القاضي العلم الضروري – أو العلم باضطرار كما يقول – هو طريق العلم اليقيني بنبوة محمد ﷺ، فالجميع يعلم – ضرورة – أن محمدًا هذا هو الذي كان بمكة ثم هاجر إلى المدينة وهو الذي ادّعى النبوة، وجعل حجته على دعواه النبوة هي القرآن الكريم، وأن هذه الحجة ظهرت منه ونزلت عليه، وأننا قد علمنا: "كل ذلك بالنقل المتواتر، كما تعلم البلدان وأخبارها، وأخبار الملوك بالنقل، وهذا مما لا يقع التنازع فيه"(5)، لأن هذه الأمور: "لا مجال للاستدلال فيها وإنما تعرف بالاضطرار"(6).

والعلم الضروري عند القاضي هو مما لا دليل عليه ولا حجة، فهو يعرف بأول

(1) المغني 138/16، وقارن: نفسه 122/16.

(2) انظر: المغني 139/16، وشرح الأصول الخمسة، ص583.

(3) المغني 136/16، وقارن: المختصر في أصول الدين 241/1.

(4) قارن: لمحات من الفكر الكلامي، د. حسن الشافعي، ص329.

(5) المختصر في أصول الدين 238/1.

(6) المغني 151/16.

العقل وبديهته، ولا يستطيع الخصم إنكاره أو جحوده. ويعول تعويلاً كبيرًا على هذا العلم الاضطراري، ويجعله مقدمة ضرورية لإثبات نبوة محمد ﷺ، فنراه يقول: "أما وجوده (الرسول ﷺ) وادعاؤه النبوة وأن القرآن الكريم ظهر عليه وسمع منه، ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة"[1] ويبين العلة في اعتبار ذلك العلم ضرورة وهي أن لا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطرارًا، فإن العلم بالملوك والبلدان، وبكون المصنفات منسوبة إلى مصنفيها ضرورة[2]. وعلى ذلك فهو يجعل العلم الضروري أساس العلم اليقيني في ثبوت النبوة ولا يحتاج إلى الاستدلال إلا في ما ادّعاه دلالةً؛ هل هو دلالة أم لا[3].

والقرآن الكريم – عنده – من باب ما يعلم باضطرار، أما بقية معجزاته صلى الله عليه وسلم سوى القرآن، فيرىأن معرفتها تكون على ثلاثة ضروب[4]:

الأول: وهو ما يعلم صحته وثبوته باضطرار.

والثاني: وهو ما ظهر واشتهر، وسبيل العلم به هو التواتر.

والثالث: ما ينقل نقل الآحاد وهو كثير، وفي رأي القاضي أن هذا النوع قد قامت به الحجة من قبل، بيد أنه لا يرى وجهًا لذكره حتى وإن كثر، لأن الاحتجاج به لا يصح، وإنما الغرض من ذكره هو شرح صدور المسلمين، وبيان كثرة معجزاته ﷺ فيما تقتضيه الأمارات، وإن كانت كثيرة عن طريق النقل المتواتر.

لأجل ذلك فقد صرح بأنه سيعتمد – في إثبات النبوة – على الضربين الأولين لأنه – في نظره – يصح الاحتجاج بهما من جانب، ومن جانب آخر لأنه يكثر الطعن فيهما من المخالفين، فيثبت زوال المطاعن عنهما[5].

ونلاحظ أن القاضي – مع تقريره هذا – لم يعوّل – في إثبات النبوة– إلا على الضرب الأول وهو العلم باضطرار، وكانت النماذج التي ذكرها من المعجزات تدخل تحت هذا الضرب، والذي أداه إلى ذلك – في رأيي – احتفاؤه الشديد واعتماده الأساس

(1) شرح الأصول الخمسة، ص586.

(2) السابق نفس الصفحة.

(3) انظر: المغني 151/16.

(4) انظر: المغني 407/16.

(5) انظر: المغني 407/16، وشرح الأصول الخمسة، ص595، والمختصر في أصول الدين 240/1.

على هذا الضرب، فهو الأكثر يقينًا والأقوى تأكيدًا والأحسم ردًا خصوصًا مع مخالفي الإسلام.

هذا، وتنقسم **دلائل تثبيت النبوة لدى القاضي إلى ثلاثة أقسام**

1- القرآن الكريم.

2- المعجزات.

وتنقسم إلى:

أ – معجزات القدرة (المعجزات الحية).

ب- ومعجزات العلم أو (الإخبار عن الغيوب).

3- البشارات.

وفيما يأتي نتحدث بالتفصيل عن هذه الأقسام:

القسم الأول: القرآن الكريم

وهو أهم معجزات الرسول ﷺ، وهو معجزة عقلية تخاطب الفكر البشري، وتعتمد على الإقناع العقلي أكثر مما تعتمد على القناعة الحسية التي هي أساس المعجزات المادية. والبشرية – حتى بعثة الرسول ﷺ - كانت قد قطعت شوطًا كبيرًا في الرقي العقلي، فأمكن أن تخاطب عقولهم مباشرة، ومعروف أن خطاب العقل أكثر شمولاً ودوامًا واستقرارًا، ولهذا قضى الله أن يكون هذا القرآن معجزة حتى أبد الدهر(1).

ويضع القاضي – ومعه علماء الإسلام – القرآن الكريم في مقدمة الدلائل على نبوته ﷺ، ويوليه اهتمامًا كبيرًا من حيث إثباته له دليلاً على صحة النبوة أمام منكريها، والرد على من طعن فيه على الجملة والتفصيل، وفي ذلك قام بدراسات مطولة لتفسيره وتوضيح المحكم والمتشابه فيه وإثبات إعجازه(2).

ويقرر القاضي أن القرآن الكريم يعرف بالنقل المتواتر – مثلما تعرف نفس النبي بذلك – والنقل المتواتر يحصل به العلم ضرورة، وما كان كذلك لا تقع فيه مناظرة: "فعلم المخالف به كعلم الموافق تمامًا من حيث ظهر نقله على وجه الشياع"(3).

ولكي يصح الاستدلال به على نبوته ﷺ لا بدّ أن يكون ظهوره عقيب دعوى

---

(1) انظر: مقدمة تثبيت دلائل النبوة، ص (هـ)، للدكتور عبد الكريم عثمان.

(2) انظر له كتابي: - تنزيه القرآن عن المطاعن.-ومتشابه القرآن.

(3) المغني 16/152-153.

النبي ﷺ النبوة – لأن ذلك من شروط صحة النبوة – وجعله إياه دليلاً على نبوته، وكلا الوجهين منقول بالتواتر ومعلوم باضطرار[1].

أولاً: وجوه دلالة القرآن الكريم على إثبات نبوة النبي ﷺ:

اختلف العلماء في نظرتهم إلى حقيقة الإعجاز في القرآن الكريم، ويمكن أن نصنف هذا الاختلاف في ثلاثة اتجاهات[2]:

1- اتجاه يرى أن المعجز في القرآن هو صياغته اللفظية وفصاحته، من حيث إنها خارقة للعادة أعجزت العرب والعجم على أن يأتوا بمثله أو بمثل بعضه.

2- واتجاه يرى أن الإعجاز يكمن فيما تضمنه القرآن من الإعلام عن الغيوب وحوادث الأمم السابقة وتواريخها وعقائدها، ولما كان الرسول لا يقرأ ولا يكتب فلم يطلع على كتب الأقدمين، فلا بدّ أن يكون الله تعالى أخبره بهذه الغيوب.

3- وأخيرًا اتجه كثير من العلماء إلى اعتبار الإعجاز القرآني هو ما ورد فيه من أنظمة إنسانية بالغة الرقي لم يتوصل الخلق إليها، من حيث ضمان مصلحة بني الإنسان في شتى ألوان النشاط البشري، ولما كان ذلك معجزًا إتيانه من قبل البشر، فلا بدّ أن يكون القرآن منزلاً من عند الله، ومثبتًا لنبوة النبي ﷺ.

وفي رأي القاضي أن القرآن الكريم يجمع هذه الاتجاهات الثلاثة، في كون كل واحد منها دالاً على صدق النبوة، فضلاً عن جميعها، فهو "حجة من ثلاثة أوجه؛ فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار بالغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول، فإن ذلك جاء على طريقة انتقضت به العادة"[3].

ويهمنا في هذا المقام الحديث عن الوجه الأول وهو الفصاحة والبيان، ونرجئ الوجهين الآخرين إلى الحديث عن الإخبار بالغيوب.

ثانيًا: التحدي بالقرآن ودلالته على النبوة:

يرى القاضي أن إعجاز القرآن – على هذا الوجه – يعني أن يتعذر على

---

(1) المغني 167/16، وشرح الأصول الخمسة، ص586.

(2) انظر: مقدمة "تثبيت دلائل النبوة" ص هـ، للدكتور عبد الكريم عثمان، وقارن: د. حسن الشافعي: لمحات من الفكر الكلامي، ص338-339.

(3) تثبيت دلائل النبوة 86/1.

المتقدمين في الفصاحة فعل مثله في القدر الذي قد اختص به[1].

وقد علمت الخاصة والعامة من الأمم علمًا اضطراريًا (متواترًا) أن الرسول ﷺ قد تحـــدى به جميع العرب، وهم النهاية في الفصاحة والبيان ومع حرصهم كل الحرص على إبطـــال أمره، وقوة دواعيهم في ذلك، واتهام الرسول ﷺ لهم بالعجز عن الإتيان بمثله، مع هذا كله عجزوا عن أن يأتوا بمثله ولا بمثل بعضه، بل تركوا ذلك وعدلوا عنه إلى المقاتلة، ولـــو أمكنهم الإتيان بمثل القرآن لما تركوا ذلك لحظة ولجأوا إلى المقاتلة، وهذا التأكيد الـــتام عن التحدي: "وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما"[2].

وكتاب الله تعالى "مشحون بآيات التحدي" نحو قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ ﴾[4]، بل إن التحدي بلغ أوجه في قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾[5] فقد كان ذلك باعثًا قويًا لهم – وقد بلغوا الغاية في الأنفة والحمية والإباء– على إبطال أمره ودفع حجته والإتيان بمثله أو مثل سورة منه[6].

ويخرج التحدي من الإطار الضيق – وإن كان واسعًا – المتمثل في تحدي العرب وحدهم، إلى تحدي الإنس عمومًا، بل الإنس والجن جميعًا، منفردين أو مجتمعين في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾[7] فما أتوا، والجميع يعلم ذلك باضطرار، يعقب القاضي على ذلك بقوله: "أفمن هذا تعجب؟ أم من إقدامه (الرسول ﷺ) على الإخبار بذلك (التحدي) وهو لا يعرف العرب كلها ولا يحصي قبائلها ورجالها ونسائها،

(1) انظر: المغني 226/16.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص588، والمختصر في أصول الدين 238/1.

(3) سورة هود: 13.

(4) سورة يونس: 38.

(5) سورة البقرة: 24.

(6) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص587.

(7) سورة الإسراء: 88.

والفصاحة مثبوتة في رجالها ونسائها وعبيدها وإمائها وعقلائها"[1]، فدل ذلك على صدق نبوته ﷺ كما دل قلب العصا حية على نبوة موسى لما تحدى به السحرة وعجزوا عن مثله، وكما دل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على نبوة عيسى لما تحدى به الأطباء، وجعل المعجز لمحمد صلوات الله عليه ما يجانس الفصاحة التي هي طباعهم وطريقتهم، لئلا يلتبس الحال فيه[2].

وعلـــى طريقة القاضي في دراسة الأديان، فإنه يحاول أن لا يترك شبهة يمكن أن يحتج بها عليه إلا ويبين القول فيها[3].

فـــإن قيل: من أين تركوا المعارضة؟ ومن أين بلغوا النهاية في الحرص على إبطال أمره؟.

يـــرد القاضـــي بأن المعارضة لو حدثت لوجب أن ينقل خبرها كما نُقل القرآن نفسه والزمن واحد والدواعي متساوية، بل كانت الدواعي إلى نقل المعارضة أكثر[4]، فهل يجـــوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معًا وكان الداعي إلى نقل إحداهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن تختص إحداهما بالنقل؟ إن بديهة العقل توجب أن ينقلا جميعًا أو لا ينقلا، أما أن تنقل إحداهما دون الأخرى فلا[5].

فلمـــا لم يـــنقل ذلك دل على أنهم لم يعارضوه، وما دل على بلوغهم النهاية في إبطال أمره هو بذلهم مُهجهم وأموالهم في ذلك، ومفارقة أوطانهم وعشيرتهم، مع ما عرف من حالهم في الحمية الشديدة والأنفة العظيمة، فلو استطاعوا المعارضة لكان عليهم أسهل، ولما جاز أن يعدلوا إلى الشاق الذي لا فائدة فيه[6].

ولـــو قال البعض: إن آيات التحدي قد زيدت في القرآن بعده، فإن القاضي يرد علـــى ذلك ردًا عمليًا قاطعًا شافيًا، فهذه الآيات مسموعة الآن والتحدي قائم على وجه الدهـــر، وفي زمننا يكثر الفصحاء، فيجب أن يأتوا بمثله، ولا يمكن أن يقال إن الفصاحة تناقصت الآن في الشعر، فهذا إن كان في الشعر فلا يكون في الفصاحة، ففي خطباء هذه

---

(1) تثبيت دلائل النبوة 85/1-86.
(2) انظر: المختصر في أصول الدين 238/1.
(3) سنذكر أهم هذه الشبهات ونكتفي بالإحالة إلى البقية.
(4) انظر: السابق 238/1.
(5) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص588.
(6) انظر: المختصر في أصول الدين 239/1، وشرح الأصول الخمسة، ص590.

الأزمنة من يناهز كلامه كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان؛ فواصل بن عطاء ربما تفي إحدى خطبه بكثير من فصيح قول أولئك العرب، وأبو عثمان عمرو بن عبيد فربما فصْل من كلامه يزيد على كلام أبينهم كلامًا وأجزلهم لفظًا وأفصحهم كلامًا[1].

وإن زعموا أن العدول عن المعارضة كان لأنه اشتمل على أقاصيص، لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يعارضوا بها القرآن، فالرد عليهم أن القرآن لم يختص بذكر الأقاصيص دون سواها، بل اشتمل على كثير من أنواع الكلام، ولو تيسرت لهم المعارضة لعارضوا بسائر أنواع الكلام، بل رضي الرسول – من جهتهم – أن يصفوا قصصًا ويكسوها من العبارات الجيدة العظيمة ما يقارب القرآن في الفصاحة، هذا إذا سلمنا لهم بعدم معرفة الناس بهذه القصص، ولكن الرسول ﷺ ثبت أنه تحدى اليهود بالقرآن مع أن فيهم العلماء والعارفين بالأقاصيص: "حتى إن كل قصة مجهولة تقص في عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم"[2].

ويذكر القاضي أن من أقوالهم أنفسهم ما يدل على أنهم كانوا يعلمون عظم حال القرآن باضطرار كما يعلمون تحديه ﷺ به وادعاءه دلالة على نبوته، وذلك من الأمور الظاهرة المشهورة، فهذا الوليد بن المغيرة قال: قد سمعت شعر الشعراء وخطب الخطباء وليس هو منه في شيء، ثم قال: إن هو إلا سحر يؤثر[3]. وأمية بن أبي الصلت الذي قال – بعدما ضاق ذرعه –: لو شئنا لأتينا بمثله، فقد ظن أن وجه التحدي فيه هو اشتماله على أساطير الأولين إلى غير ذلك مما روي عنهم[4].

ونضيف أن القرآن من حيث كونه معجزة للرسول ﷺ يتميز عن معجزات جميع الأنبياء في أن وجه الإعجاز فيه لم ينته بموت الرسول ﷺ وإنما هو باق حتى قيام الساعة، وتلك – كما يرى السموأل بن يحيى – فضيلة زائدة، وأن من أعطي ذوق الفصاحة فإن

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص587-588.

(2) السابق: ص592-593، وانظر: حديث القاضي عن بقية هذه الشبه والرد عليها في السابق ص 590-594، والمختصر في أصول الدين 239/1.

(3) وقد نزل القرآن الكريم حاكيًا ذلك.. انظر سورة المدثر: 21-25، وقارن: أبا عبيدة الخزرجي في كتابه "مقامع هامات الصلبان" ص194، فإنه يتفق مع القاضي في إيراد هذه الفكرة؛ دليلاً على إعجاز القرآن الكريم.

(4) انظر: المغني 243/16. والحق أن القاضي قد أفاض في الحديث عن القرآن ووجوه إعجازه ودلالته على النبوة، بيد أننا اقتصرنا على ذكر ما يقتضيه البحث ضرورة.

إيمانه بإعجاز القرآن إيمان من شاهد المعجزة من حيث قوة الدلالة واليقين بصحة النبوة لا من اعتمد على الخبر[1].

القسم الثاني: المعجزات[2]:

يقول القاضي: "وإذ قد ثبت إعجاز القرآن ودلالته على النبوة فاعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات أُخر سواه، غير أنا بدأنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام لما كان أظهر من سائر ما نورده في هذا الباب ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه" [3]. فمع أن القرآن الكريم من ضمن المعجزات الدالة على نبوته ﷺ إلا أنه تحدث عنه حديثًا منفصلاً مستقلاً عن بقية المعجزات وقد أوضح السبب في نصه السابق.

وقد سرنا على نفس طريقته في فصل القرآن عن بقية المعجزات مع أنه أحدها، ويمكننا أن نقسم حديث القاضي عن المعجزات – سوى القرآن – إلى قسمين:

1- ما يتصل بالعلم أو (إخبار الرسول ﷺ بالغيوب).

2- ما يتصل بالقدرة أو (المعجزات الحسية المادية).

أولاً: الإخبار عن الغيوب

أولى القاضي عناية خاصة لدراسة الإخبار عن الغيوب، سواء التي وردت في القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة المتواترة، والذي دفعه إلى بذل مزيد من الاهتمام بهذا الجانب ما وجهه منكرو النبوة – وعلى رأسهم ابن الراوندي – من هجوم وطعن في إعجاز القرآن، وتتحدد دعواهم في أن القرآن ليس بمعجزة في فصاحته وبلاغته، فليس مستحيلاً أن يوجد من يتحداه من فصحاء العرب، وحتى لو كان معجزة على العرب، فما وجه إعجازه عند غير العرب – وهو مرسل به إلى الناس كافة – كالفرس وعموم الأعاجم، فقد أدى ذلك بالقاضي إلى توضيح جانب الإخبار عن الغيوب مما ورد في

---

(1) انظر: إفحام اليهود، ص106.

(2) يحدد القاضي معنى المعجز؛ فهو في اللغة يعني من يعجز الغير، كما أن المقدر هو من يقدر الغير، أما في الاصطلاح، فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، ويشبه أصله اللغوي من حيث إن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم. انظر: شرح الأصول الخمسة، ص568، وانظر: تفصيل معنى المعجز وشروطه وأوصافه في المغني 15/197-199.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص594.

القرآن أو السنة الصحيحة[1].

فأورد في كتابه "التثبيت" وفي بعض كتبه الأخرى كالمغني وشرح الأصول الخمسة، أمثلة ونماذج كثيرة من إخبار القرآن والسنة عن الحوادث المستقبلة وسرد لحوادث الأمم الماضية، التي لم يسجلها تاريخ أو أدب ولم تعرف إلا بطريق القرآن والسنة، كما عرض لكثير من عقائد الأمم المختلفة التي وردت في القرآن والسنة بدقة نادرة، ولقد عد بعض الباحثين عرض القاضي لهذا الجانب وجهوده فيه "من أطرف ما عرضه الفكر الإسلامي حول موضوع النبوة إن لم نقل إنه أطرفها جميعًا"[2].

يبين القاضي جانب الإعجاز في باب الإخبار عن الغيوب بأنه ليس حدوث المخبر عنه في ذاته وليس الإخبار نفسه، وإنما هو اختصاصه ﷺ بالمعرفة التي يمكنه معها الصدق في الإخبار عن الغيوب وبذلك نعلم صحة نبوته، فالإخبار عن الغيوب ليس من باب ما يتوصل إليه بالضرورة أو بطرق الاستدلال[3]، كما أنه لا يصح أن يقع على طريق الاتفاق فلا بدّ أن يخص بعلم خارج عن العادة[4].

ومعجزاته ﷺ - من هذا النوع - متعددة "فإنها لا تكاد تحصى كثرة، وهي دالة، وكل واحد منها يدل على النبوة"[5].

أمثلة من هذه الأخبار

أ - ما ورد في القرآن الكريم:

1- قوله تعالى حاكيًا عن اليهود ﴿ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ ثم قال: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[6].

2- حديث المباهلة

فقد أخبر الله نبيه بأن نصارى نجران سيمتنعون عنها مع سهولتها، في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ

(1) انظر: د. عبد الكريم عثمان: قاضي القضاة عبد الجبار، ص186-187.

(2) د. عبد الكريم عثمان: قاضي القضاة عبد الجبار، ص187.

(3) المغني 193/15.

(4) انظر: المغني 422/16.

(5) انظر: السابق 420/16.

(6) سورة البقرة: 94-95، وانظر: المغني 420/16.

مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٦١﴾ ﴾[1]. فرفضوا المباهلة ورضوا بالجزيـــة[2].

3- إخباره عن بعض المقالات في المسيحية

عرفنا أن القرآن الكريم، أفاض في الحديث عن المسيحية وبعض مقالاتها، نحو قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ﴾[3] و ﴿ لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾[4] و﴿ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ﴾[5]. وقد أخبر الرسول ﷺ بهذه الآيات – وغيرها – عن تفصيلات دقيقة في عقائدهم واختلافهم فيما بينهم، ولم يكن من المجادلين ولا من المتنبئين، ولا ممن يقرؤون الكتب ويلقون أهلها، فلما انتشر هذا عنه ﷺ، فتش الناس عنه بعد ذلك فوجدوا الأمر كما قال وكما فصّل بعد الاستقصاء في الطلب والبحث[6]، أفلا يدل ذلك دلالة برهانية على نبوة محمد ﷺ؟!

ومـمـــا يلفـــت النظـــر أن القاضي، في كتاب "التثبيت"، درس المسيحية، دراسة مفصلة، انطلاقًا من كون إخبار الرسول المفصل عن مذهب القوم هو من دلائل نبوته[7]. ونكتفي بإيراد هذه الأمثلة مما ورد في القرآن الكريم واحتج به القاضي، مخافة التطويل.

ب- ما ورد في السنة النبوية

1- قـــوله ﷺ لعلـــي بـــن أبي طالب في قصة "سهيل بن عمرو": «إنك ستدعى

(1) سورة آل عمران: 59-61.

(2) انظر تفصيل الحديث عن المباهلة وما يمكن أن يثار حولها من شبهات وجواب القاضي عليها في: تثبيـــت دلائـــل النبوة 426/2-433، والمغني 421/16، وراجع: سيرة ابن هشام 573/2 وما بعدها.

(3) سورة المائدة: 73.

(4) سورة المائدة: 72.

(5) سورة التوبة: 30، وانظر: مبحث بواعث القاضي لدراسة الأديان.

(6) انظر: تثبيت دلائل النبوة 91/1-92.

(7) انظر تفصيل ذلك في: "التثبيت" 91/1-235.

بمثلها»[1].

2- قصة "ذات الثدية" ومفادها: أن الإمام عليًا – كرم الله وجهه – بعد ما قاتل أهــل النهــروان طلب "ذا الثدية" فما وجدوه فقال: والله ما كُذِبت ولا كذّبْت فاطلبوه، فوجدوه كما أخبرهم الرسول ﷺ[2].

3- قــوله ﷺ لعمــار: «تقتلك الفئة الباغية»[3] وقد ذكر القاضي هذا القول عند حديثه عن شروط المعجز كما عرفنا.

وممــا تجدر ملاحظته أنه يلفت النظر إلى نقطة بالغة الأهمية فيما يتصل بالإخبار عــن الغــيوب، فيذكر أن الرسول ﷺ أكفر أهل الكتاب والروم والفرس والمجوس والهند، وقــومه من قريش والعرب وبرئ من كل هذه الأمم وعاب آلهتهم وضلل أديانهم وفرق آلافهم وقال: إن ديني يظهر على الأديان كلها وكلمتي وكلمة أتباعي تعلو، وأنهم الغالبون القاهــرون المالكون وهو إذ ذاك فقير، وحيد، أجير، معيل، فأغضبهم وغاظهم وألبسهم الــذل مــع وحدته وضعفه، فصاروا جميعًا العرب وأهل الكتاب والفرس وغيرهم يدًا في عداوته وطلب نفسه والحرص على قتله، وهم أشد الناس أنفة وحقدًا ولا يقرّون من عاب خيولهم وجمالهم، فكيف بمن عاب آلهتهم وآباءهم وعقولهم ومع ذلك قال ﷺ لن تقتلوني أو تظفروا بي أو أُصاب بمكروه، فهذه طمأنينة بالغة وسكينة ثابتة، لا تكون إلا بوعد الله له بالعصمة منهم والنصر عليهم، وهذا إخبار بغيوب كثيرة "فلو لم يكن من آياته ودلائل نبوته إلا هذا، لكفى وأغنى وزاد على الكفاية"[4].

ثانيًا: المعجزات الحسية

يــرى القاضــي أن المعجــزات الحسية سواء وردت في القرآن الكريم أو السنة المتواتــرة هــي مــن دلائــل نبوته ﷺ، ولا صحة لمن يرى أن المعتزلة جميعاً تنكر هذه المعجــزات سوى القرآن، إلا أن القاضي يذكر رأيًا للنظام حول معجزة انشقاق القمر"،

(1) المغني 422/16، والحديث أخرجه البيهقي في دلائل النبوة 147/4.

(2) المغني: نفس الصفحة، وانظر: دلائل النبوة، للبيهقي 433/6، وإثبات نبوة النبي ﷺ للهاروني، ص 141.

(3) المغــني 422/16، وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص570، وقارن: الدين والدولة، لعلي بن ربن الطبري، ص85، والحديث أخرجه مسلم "في كتاب الفتن".

(4) تثبيت دلائل النبوة 7/1 وانظر ص5–6 من نفس المرجع.

فالنظام لا يوافق على أن الانشقاق قد حصل، بل تأوله بأن سيحصل مستقبلاً كعلامة من علامات القيامة(1).

وقد كان موقف القاضي من النظام في هذه المسألة عنيفًا، فلم يغفر له أنه كان من شيوخ القاضي في المذهب، فأشار الأخير إلى غلط شيخه في هذا التأويل، بل رمى بالجهل كل من يدافع عن هذا التأويل وبين وجوه الغلط فيه بالتفصيل، ثم أثبت أن هذه المعجزة قد حدثت بكثير من الدلائل(2).

وقد وردت في كتب القاضي أمثلة كثيرة للمعجزات الحسية، وقام ببيان وجوه دلالتها على النبوة والرد على من طعن فيها.

نماذج من هذه المعجزات

1- انشقاق القمر:

ولأن القرآن الكريم قد دل عليه في قوله تعالى: ﴿ ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ ﴾(3)، فهو بمنزلة نقل التواتر وحصول الإجماع(4).

وقد وجد القاضي بعض المعترضين من المخالفين على هذه المعجزة بأنه لو كانت لوجب نقلها وأن نقلها ظاهر خلاف الوجه الذي ذكرت عليه، وبين بطلان ذلك الاعتراض من وجهين(5):

أ. لا يمتنع أن يكون وقت انشقاق القمر يسيرًا ولا يدركه إلا أهل بلد من حيث يحول الغيم بين سائرهم وبين رؤيته، فلم يتفق أن رآه إلا عدد يسير، لأن الحال حال نوم وتشاغل، أو شاهده عدد كثير ولم ينقلوه لأن ذكره في القرآن أغنى عن ذلك، وشهادته بهذه المعجزة العظيمة تبطل قول من أنكرها.

ب. وقد نقل القاضي هذا الوجه عن شيخه أبي هاشم الجبائي، وهو أن الأولى أن

(1) انظر: السابق 56/1، وقارن: قاضي القضاة عبد الجبار، د. عبد الكريم عثمان، ص186.

(2) انظر: تفصيل هذه الدلائل وقول النظام عمومًا في معجزة "انشقاق القمر" في التثبيت للقاضي 1/ 56-58.

(3) سورة القمر: 1.

(4) انظر: المغني 419/16. وراجع تفصيل الحديث عن هذه المعجزة في "شمائل الرسول" لابن كثير ص138-144 تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة 1967م، و"البداية والنهاية" له أيضًا 3/ 118-122.

(5) السابق: نفس الصفحة، وقارن: تثبيت دلائل النبوة 56/1-58.

يكـــون الله تعالى حجز بينهم وبين رؤيته إلا من رآه كما حجز بين امرأة أبي لهب وبين الرسول ﷺ فلم تشاهده عند قصدها رميه بالحجر.

2- مجيء الشجرة وعودها إلى مكانها

فقد ثبت عنه أنه ﷺ قال للشجرة: أقبلي وأدبري، فأقبلت تخد الأرض خدًا ومن شهد ذلك من حضر مكة بحضرة الرسول ﷺ لم ينكره، وظهر الأمر في ذلك ظهورًا وقع الـــيقين بـــصحته، وأطبقت الأمة عليه عصرًا بعد عصر، ولم ينكره – مع ذلك – أعداء الـــدين(1)، لكنهم طعنوا بأن قالوا إنها حيلة وقعت منه، وذكروا في ذلك وجوهًا من الشبه تتبعها القاضي جميعًا بالنقض، ومنها:

-قـــولهم: مـــن أين أن ذلك معجز؟ ويرد القاضي بأنه معجز لكونه خارجًا عن طريق العـــادة؛ فلم تجر العادة بأن يقع مثل ذلك عن قدرة أحدنا، فدل على أن الرسول ﷺ قد خص من القدرة على ما لم يختص به أحدنا(2).

-قـــولهم: إن الرسول جذبها وهو مماسّ لما ماسّها، فبين القاضي فساد ذلك بأنه لو كان الأمـــر كذلك، فبأي طريق عادت؟ ولو كان معه دافع لرآه الناس مع شدة حرصهم على التفحـــيص عـــن حالـــه، ومن الجانب الفيزيقي فلو كان كذلك لوجب في هذا الجسم (الجاذب) أن يكون ظاهرًا ولا يجوز أن يكون كذلك ولا ينقل ولا نعرفه، فهو مما يؤثر في الأمـــر الذي له نقل كما أن القادر منا لا يجوز أن يجذب بآلة متصلة إلا ما يقارب الجسم الذي يمكن أن يجذبه بيده(3).

3- تسبيح الحصى في يده ﷺ:

فقـــد ثبت ذلك وانتشر وهو من باب ما لا تتأتى فيه الحيلة، فالحصى، لا يجوز وقـــوع الكلام فيه إلا من قبل ربه وخالقه، فهو خال من بنية اللسان والقلب، والمعروف بالضرورة أن القادر – منا – لا يجوز أن يفعل الكلام إلا في بنية مخصوصة، ولذلك يتعذر علـــى أحدنا فعل الكلام في يده أو رجله، ولكنه يتأتى بلسانه وفمه، وإن كان قد حصل

(1) المغـــني 407/16، وشـــرح الأصـــول الخمسة، ص596، والحديث رواه البيهقي في دلائل النبوة 6/7-8.

(2) انظر: المغني 408/16.

(3) انظـــر: شرح الأصول الخمسة، ص596، والمغني 409/16-410، وقارن: إثبات نبوة النبي ﷺ، للهاروني، ص147.

التسبيح في الحصى بأن حصل فيه بنية اللسان والفم، فهذا معجز، لأن القديم تعالى هو وحده الذي يصح أن يفعل فيه التسبيح، يؤكد ذلك – من الناحية العملية – أن أحدنا يجتهد كل الاجتهاد في أن يفعل ذلك ويتعذر عليه، على كل وجه(1).

4- حنين الجذع:

كان الرسول ﷺ يخطب إلى جذع نخلة – قبل أن يُنصب له المنبر– فلما تحول عنه إلى المنبر حنّ الجذع، ولم يسكن حتى احتضنه النبي ﷺ فسكن، مع أنه جذع مطروح، قد أتى عليه الدهر، فمثل ذلك لا يقدر على فعله إلا الله وحده(2).

وهذه المعجزة – في رأي القاضي – من باب ما يعلم باضطرار وتواتر، لظهور الأمر فيها وحدوثه عند الجمع العظيم، ويرد القاضي على ما أثاره الوراق من شبهة حول هذه المعجزة؛ مؤداها: أن هذه المعجزة – وغيرها – لا يصح فيها التواتر؛ فربما شاهدها المشاهد من مكان قريب أو بعيد، فإن كان من بعيد فالحيلة ممكنة، ولا ينجلي الأمر حتى يعرف ضرورة، وإن كان من قريب فلا يراه إلا العدد القليل، والباقون من ورائهم ولا يقع من مثل هؤلاء التواتر(3).

ويرد القاضي بأن ذلك يوجب التشكك في الأشياء المحسوسة، التي لا تتكرر في أوقات أخرى، وهذا يوجب أن لا يعلم أن أحدًا بارز في غزوة أو قتل فلانًا، أو فعل فعلاً يظهر للحس، فالضرورة – إذن – تقضي على بطلان هذه الشبهة، فحنين الجذع مما يسمع ويدرك فإذا تكرر الحنين حالاً بعد حال تكررت المشاهدة من فوج بعد فوج، فيحصل التواتر، وهو من الباب الذي يتساوى – في الوقوف عليه – القريب والبعيد على حد سواء(4).

وبعضهم يزعم أن الحنين كان لخروق تخترق الريح فيه فيسمع ذلك الصوت منه شبيهًا بالحنين، وهذا الزعم بعيد من وجهين:

أحدهما: لو كان كذلك لوجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده، والمعلوم

---

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص597، والمغني 417/16. وقارن: "شمائل الرسول"، ص252-258.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص596، والمغني 416/16، والحديث رواه البخاري، كتاب "الجمعة" باب الخطبة على المنبر.

(3) المغني 416/16.

(4) انظر: السابق نفس الصفحة.

— باضطرار — أنه لم يسمع إلا في هذه الحالة.

وثانيهما: أنه لو كان الأمر كما قالوه لوجب أن لا يسكن الجذع عند التزامه ﷺ له، فلما لم يحدث كلا الوجهين، دل ذلك على بطلان شبهتهم، وإثبات المعجزة دليلاً على صدق النبوة[1].

وقد ذكر القاضي معجزات أخرى كثيرة غير ما سبق منها حديث الاستسقاء[2]، وكلام الذراع المسمومة التي نطقت في يد رسول الله ﷺ[3] وكلام الذئب[4] والإسراء والمعراج[5] وانقضاض الكواكب [6]، ونزول الملائكة وقتالهم مع المسلمين[7]، وما ثبت عنه من إطعام الجماعة الكبيرة بيسير من الطعام[8] وبين ثبوتها ووجه دلالة كل منها على النبوة، ورد على من طعن في جملتها أو في بعضها، ومع كل ذلك يقول: "وفي معجزاته كثرة لو تكلمنا على جميعها لطال الكلام"[9] وقد حفلت كتابات المسلمين في "دلائل النبوة" بدراسة هذه المعجزات وغيرها وفصلت فيها القول.

القسم الثالث: البشارات

ربط المفكرون المسلمون بين ذكر دلائل النبوة وتثبيت أعلامها كما وردت في الفكر الإسلامي، وبين البشارات بنبوة محمد ﷺ كما وردت في التوراة والإنجيل. وقد تعلق المفكرون المسلمون بهذه البشارات واحتفوا بها وبذلوا جهدًا ضخمًا في الوقوف عليها واستخراجها وتحليلها وتصنيفها وتثبيتها.

ولقد كان للمهتدين إلى الإسلام من علماء أهل الكتاب جهد مقدر في هذا الصدد، وكان لهم قصب السبق في الدلالة على مواضع تلك البشارات في الكتب القديمة (التوراة والإنجيل)، ونظرة سريعة في كتاب "الدين والدولة في إثبات نبوة محمد ﷺ"

(1) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص597، والمغني 417/16، وقارن: التمهيد للباقلاني، ص114.
(2) انظر: المغني 417/16.
(3) السابق نفس الصفحة.
(4) السابق نفس الصفحة.
(5) انظر: المغني 419/16-420.
(6) السابق: 420/16.
(7) السابق: 422/16-423.
(8) السابق: 415/16-416.
(9) شرح الأصول الخمسة، ص597.

للمهتدي علي بن ربن الطبري، تؤكد صحة هذا الاستنتاج[1].

ولقد كان دافع علماء المسلمين والمهتدين في الحديث عن البشارات بنبوة محمد ﷺ والاعتداد بها ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من إشارات عن الرسول ﷺ وصفاته وأخلاقه وبلده وأرضه وصفات أمته وأتباعه وعلوهم في الأرض وجعلهم أمة عظيمة، يقول الله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَـٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾[3]، و﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ ﴿٤٣﴾ ﴾[4].

ويقول الله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ ﴾[5].

ونظرًا لأن علماء المسلمين قد اهتموا بذكر هذه البشارات واعتبروها جزءاً مهماً من دلائل نبوته، فإن هذا الموضوع يقتضي دراسة علمية مستقلة[6] ولذلك يحسن في هذا المقـــام أن نعرض نماذج محدودة من هذه البشارات، التي استخرجها المهتدون ومفكرو

---

(1) انظـــر: الإشـــارة الـــتي سبقت في الفصل الأول من هذا القسم، عن دور المهتدين إلى الإسلام وجهودهم وإسهاماتهم في علم مقارنة الأديان.

(2) سورة الأعراف: 156-157.

(3) سورة الصف: 6.

(4) سورة الرعد: 43.

(5) سورة الفتح: 29.

(6) قامـــت – مؤخـــرًا – هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، بوضع مشروعات أبحاث تمهيدية عن "البشارات بالرسول ﷺ في الكتب المقدسة عند غـــير المسلمين" لإقامة المؤتمر العالمي الأول عن البشارات.. أعدها في "كتاب" أحمد الصاوي (باحـــث بالهيئة ومقرر المؤتمر)، وقد نشرته الهيئة بدون تاريخ، لكن المؤكد أنه بعد عام 1990م لاعتماده على مصادر ومراجع منشورة عام 1990م.

الإسلام من التوراة والإنجيل، وهذا – لا شك – يعيننا على فهم موقف القاضي من هذه البشارات ومدى دلالتها عنده – على نبوة النبي ﷺ.

1– من العهد القديم Old Testament

أ– البشارة ببلده ﷺ:

جاء في التوراة "جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ من جبل فاران"[(1)] ففي هذه البشارة إشارة إلى أماكن ثلاثة؛ سيناء وفيها جبل الطور وفيه نزلت التوراة على موسى، وجبل سعير[(2)] وفيه إنزال الإنجيل على عيسى وفاران هي مكة – سكنى إسماعيل – استنادًا إلى ما جاء في التوراة نفسها "وسكن (إسماعيل) في برية فاران وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر"[(3)].

والمعلوم أنه لم يأت من فاران – موطن إسماعيل – نبي إلا محمد ﷺ فهو المشار إليه في النص[(4)].

وقد ربط الإمام ابن تيمية بين هذا النص وبين صدر سورة "التين" في قول الله

---

(1) سفر التثنية 2/23 Deuteronomy، وجاء في سفر أشعياء 13/21 Isaiuh "وهي من جهة بلاد العرب، في الوعر في بلاد العرب تبيتين يا قوافل الددانيين" كما جاء في سفر حبقوق Habacuc 3/3 "الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران سلاه جلاله غطى السماوات، والأرض امتلأت من تسبيحه".

(2) يقول السموأل بن يحيى: "وجبل سعير هو جبل الشراة الذي فيه بنو العيص الذين آمنوا بعيسى عليه السلام، وكان في هذا الجبل مقام المسيح".. انظر: إفحام اليهود، ص118.

(3) سفر التكوين 21/21 Genesis.

(4) انظر: كتاب رابطة العالم الإسلامي عن البشارات، ص143، وإفحام اليهود للسموأل بن يحيى، ص119، ونلفت النظر إلى أن من تحدث عن بشارات الكتب القديمة بنبوة محمد ﷺ سواء من المهتدين أو من علماء المسلمين قد استدل بهذا النص التوراتي انظر: مثلاً:

– الدين والدولة، علي بن ربن الطبري، ص138–139.

– الإعلام بمناقب الإسلام، للفيلسوف أبي الحسن العامري، ص203، والنصيحة الإيمانية، لنصر بن يحيى المتطبب، ص144، والآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني، ص19، وتحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، لعبد الله الترجمان، ص135، ومقامع هامات الصلبان للخزرجي، ص216–217، والرد على النصارى، لأبي البقاء الجعفري، ص116، والجواب الصحيح، لابن تيمية 300/3، وإظهار الحق، لرحمة الله الهندي، ص599 نشرة كمال فراج، توزيع الأهرام 1970م، ومسالك النظر في نبوة سيد البشر، لسعيد الإسكندراني، ص58–75.

سبحانه تعالى: ﴿ وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ﴾[1]؛ فالتين والزيتون إشارة إلى بعثة عيسى، وطور سينين إشارة إلى نبوة موسى عليهما السلام، وهذا البلد الأمين –أم القرى – فيه إشارة إلى نبوة محمد ﷺ[2].

ب– البشارة بمباركة بني إسماعيل وجعلهم أمة عظيمة بظهور محمد ﷺ:

تحكي التوراة على لسان إبراهيم عليه السلام: "ليت إسماعيل يعيش أمامك، وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرًا جدًا، اثنى عشر رئيسًا يلد وأجعله أمة كبيرة"[3].

وقد قرر علماء المسلمين – وخصوصًا المهتدون – أن المراد بهذه الوعود الواردة في هذا النص هو الخارج من صلب إسماعيل، ولم يكن هناك من بورك ويمن وعظم وصارت أمته أعظم الأمم، إلا نبينا ﷺ لأنه لم يكن في ولد إسماعيل من كان لشعب كبير غيره[4].

ويقول الله تعالى:﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٢٨ ﴾[5]، وعن أبي أمامة قال: "قلت يا نبي الله ما كان أول بدء أمرك، قال دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى، ورأت أمي أنه يخرج منها نور أضاءت منه

(1) سورة التين: 1-3.

(2) انظر: الجواب الصحيح 3/302-305، وقارن: منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، د. عبد الراضي عبد المحسن، ص358-359.

(3) سفر التكوين 17/18-20، نسخة البروتستانت.

(4) انظر كتاب رابطة العالم الإسلامي عن البشارات، ص42، ويرى السموأل أن عبارة "أكثره جدًا جدًا" تعني باللغة العبرية "بماد ماد" وقال: إن هذا اللفظ يشير إلى اسمه ﷺ بحساب الجمّل، فهذا اللفظ = 92 حرفًا، وكذلك اسم محمد =92 حرفًا، ورأى أن اسمه ﷺ كتب ملغزًا لأنه لو صرح به لبدلته اليهود أو أسقطته من التوراة.. انظر: إفحام اليهود، ص115-117، ولمعرفة طريقة حساب هذه الحروف انظر هامش نفس الصفحات المشار إليها للمحقق.

وقد وردت هذه البشارة عند كل من العامري في: الإعلام، ص204، والخزرجي في: مقامع هامات الصلبان، ص217، والجعفري في: الرد على النصارى، ص115، والإسكندراني في: مسالك النظر، ص54-55، ورحمة الله في: إظهار الحق، ص600-601، النشرة السابقة.

(5) سورة البقرة: 127-128.

قصور الشام"(1).

2- من العهد الجديد New Testament

أ ـ بـشارة المسيح باسم الرسول ﷺ وأنه- محمد ﷺ - يمجده ويبرئه مما ألصق به.

جاء في الإنجيل:" إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي وأنا أطلب من الرب فيعطيكم معزيًا آخر ليمكث معكم إلى الأبد"(2) وجاء فيه " إن لي أمورًا كثيرة أيضًا لأقول لكم ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأما متى جاء ذاك روح الحق (المعزّى) فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كان ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتية، ذاك يمجدني"(3).

وهذه البشارة من أكثر البشارات شهرة وأوسعها تناولاً في كتابات علماء المسلمين، ولعل ذلك نابع من كونها ذكرت صراحة في القرآن الكريم، وبطريقة لم تحظ بها أية بشارة أخرى في جلائها ووضوحها؛ يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾(4) وقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾(5) وقوله: ﴿ وَمَا

(1) رواه أحمد 262/5، والحافظ في الفتح 365/12. (2) يوحنا 14/15-16.

(3) يوحنا 16/12-14، وفي النسخ القديمة للعهد الجديد توجد كلمة "بارقليط" أو "فارقليط" بدلاً من كلمة " المعزّى" والفارقليط كلمة يونانية **Parakletes**، أصبحت **Paraclet** وهي ترمز إلى اسم المبشر به (أحمد ﷺ) من قبل المسيح عليه السلام، وقد ترجمت هذه الكلمة كما هو واضح إلى "المعزى" وأضيف إليها" المعزى روح القدس حتى تنصرف إلى روح القدس الذي نزل على التلاميذ بالدار فألهمهم- حسبما يقولون- ولا تنصرف إلى النبي الذي يأتي بعد المسيح وهو محمد ﷺ، ولاستجلاء هذه المسألة، انظر: إظهار الحق، لرحمة الله الهندي، وتحفة الأريب، لعبد الله الترجمان، والكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، لموريس بوكاي، نشر دار المعارف، ص 125-129، وهامش كتاب النصيحة الإيمانية، ص140، وكتاب رابطة العالم الإسلامي عن البشارات، ص 148 وما بعدها، ودراسة موقف ابن تيمية من هذه المسألة تفصيلاً في: منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية، ص 373-382، ومما يجدر ذكره أن موريس بوكاي - بعد النظر- ينكر أن يكون الفارقليط هو الروح القدس، ويوجب أن يكون بشرًا نبيًا لكنه لا يصرح أو يشير إلى كون هذا النبي هو محمد ﷺ، ص 125-129.

(4) سورة الصف: 6.

(5) سورة الأنعام: 38.

يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[1].

ب ـــ بشارة الإنجيل بصفات أمة محمد ﷺ وأصحابه

يقـــول الإنجـــيل: "قدم لهم مثلاً آخر قائلا يشبه ملكوت السماوات حبة خردل أخذها إنسان وزرعها في حقله وهي أصغر جميع البذور ولكن متى نمت فهي أكبر البقول وتصير شجرة حتى إن طيور السماء تأتي وتتأوى في أغصانها"[2].

ويقول أيضًا:"فتقدم إليه تلاميذ قائلين فسر لنا مثل زوان الحقل فأجاب وقال لهم الـــزارع الزرع الجيد هو ابن الإنسان، والحقل هو العالم، والزرع الجيد هو بنو الملكوت، والـــزوان هـــو بـــنو الشرير، والعدو الذي زرعه هو إبليس والحصاد هو انقضاء العالم، والحصادون هم الملائكة[3].

وفي الحقيقة إن هذه البشارة لم يقف عليها أحد من علمائنا المتقدمين أو لم ترد في كتبهم، ولكن المعاصرين منهم تناولوها بالشرح والتفصيل، فقد ذهب رحمة الله الهندي[4] إلى أن ملكـــوت السماوات هو طريقة النجاة التي ظهرت بشريعة محمدﷺ وأن شريعته في بدايتها كانت بمنزلة حبة خردل (أصغر الشرائع) بحسب الظاهر لكنها لعمومها نمت في مدة قليلة، حتى إن الذين لم يكونوا مطيعين لشريعة من الشرائع تشبثوا بذيل شريعته.

ويرى صاحب[5] كتاب "محمد في الكتب المقدسة" في تفسيره لهذه البشارة أن هذا الوصف الذي ورد في الإنجيل هو الذي أشار إليه القرآن الكريم:﴿ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ ﴾[6]، ويرى أن كلمة الزرع ليس المراد بها ذلك النبات الذي يزرع في الأرض وإنما المراد هو البشر، فالزرع الصالح القوي من غُرس الإيمان في قلبه، والزرع الفاسد من أدى إلى الكفر.

---

(1) سورة النجم: 3-4.

(2) متى 13/31-32.

(3) متى 13/36-39.

(4) انظر: إظهار الحق 2/410-411 تحقيق عمر الدسوقي منشورات المكتبة العصرية بيروت د. ت، وقارن: كتاب رابطة العالم الإسلامي عن البشارات، ص357.

(5) د. محمد رواس قلعة: والكتاب نشرة دار السلام للطباعة والنشر، د. ت، ص33-34.

(6) سورة الفتح: 29.

وقريب من هذا الرأي ذهب صاحب[1] كتاب "محمد في بشارات الأنبياء"، فيرى أن هــذه الآية القرآنية هي مثل ضربه الله تعالى لبدء أمر الإسلام، فالنبي ﷺ قام وحده ثم قواه الله بمن آمن معه كما يقوي الطاقة الأولى من الزرع ما يحتف به مما يتولد منها حتى يعجب الزراع.

لكنــنا نقول: إن كان القرآن الكريم قد نص على وجود صفات أصحاب رسول الله ﷺ في الــتوراة والإنجيل، والنص الإنجيلي السابق هو أقرب النصوص لهذا المثل الذي ضــربه القرآن – نقول- مع ذلك فلا نستطيع القطع بأنه هو بعينه، فهذا أمر يحتاج إلى تتــبع واستقــصاء وتمحــيص، مــع تقديرنا لجهود علمائنا في بذل الجهد لتفسير هذه البشارة[2].

3ـــ من كتب البراهمة والزرادشتيين

نقــل الأســتاذ العقاد في كتابه "مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية"[3] عن العالم الهــندي عــبد الحــق فدرياتي في كتابه "Mohammad in the World Scriptures"أن اسم الرســول العربي" أحمد" مكتوب بلفظه في Samavidaمن كتب البراهمة، فقد ورد فيها " أحمــد تلقى الشريعة من ربه وهي مملوءة بالحكمة.." ويصرح العقاد نقلاً عن فدرياتي أن بعض علمائهم التمس لكلمة "أحمد" الواردة في النص البرهمي معنى آخر ونسبها إلى أحد الكهنة البرهميين، لكن فدرياتي طعن في صحة هذا النسب.

كما يذكر العقاد أن فدرياتي أثبت أن وصف الكعبة المعظمة موجود في الكتاب البرهمــي "Athara vida"وأنه أثبت في مواضع كثيرة من الكتب البرهمية أن النبي محمدًا ﷺ مذكــور بوصــفه الذي يعني الحمد الكثير والسمعة البعيدة، ومن أسمائه الوصفية سشرفا Sashravaالذي ورد فى Athara vidaالسابق ويعقب العقاد على ذلك بقوله: "وللمؤلف- فــدرياتي- صــبر طويل على توفيق هذه العلامات وأشباهها يستخرج منها الطالع بعد

(1) محمود الشرقاوي نشر دار الشعب بمصر بدون ترقيم ص 39-40.

(2) قارن: كتاب رابطة العالم الإسلامي عن البشارات، ص355.

(3) نــشر دار الهلال بمصر، ص12-14، وجدير بالملاحظة أنه قد نقل عن العقاد كل من: الإمام أبو زهــرة في كــتابه:"خــاتم النبيين"68/1 نشر دار الفكر العربي، بمصر، ود. عبد الودود شلبي في كــتابه"حــتى لا ننخدع"، ص 75-77، نشر دار الشروق بمصر، واللواء أحمد عبد الوهاب في كتابه: "النبوة والأنبياء"، ص 160-162، نشر مكتبة وهبة، بمصر.

الطالـــع والنـــبوءة إلى جانـــب النـــبوءة مما يغنى المثل عليه عن استقصاء جميع موافقاته وعلاماته[1].

وقد أورد المفكر محمد حميد الله بشارة للنبي ﷺ ذكر أنها موجودة في "البرانس" Puranas الهندية، فقد جاء فيها أنه في مرحلة متأخرة سيولد رجل في الصحراء، اسم والدته يدل على الأمان والأمن، واسم والده عبد الله سيضطر إلى الهجرة شمالاً، ويقيم في الشمال من قريته، وسيفتح بلدته التي أخرجته بجيش قوامه عشرة آلاف رجل، وستجر الجمال عريشه في المعركة. وكلمة Puranas الهندوسية هذه تعني كتب الأولين[2]، والحقيقة أن ذلك يذكرنا بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ ﴾[3].

أمـــا فـــيما يتصل بكتب الزرادشتيين، فيذكر العقاد أن " فدرياتي" استخرج من كـــتاب زرادشـــت "زندافستا"Zandavista نبوءة عن رسول يوصف بأنه رحمة للعالمين، ويدعـــو إلى إلـــه واحد ليس له أول ولا آخر ولا أب ولا أم ولا ولد ولا صاحبة، وهذه جملة صفات يوصف بها الله في الإسلام، ويذكر فدرياتي نبوءة أخرى من هذا الكتاب تنبئ عن دعوة الحق التي يأتي بها النبي الموعود وفيها إشارة إلى البادية العربية، وقد نص الأستاذ حميد الله على هذه البشارة وزاد فيها أن زرادشت قال– في كتابه المشار إليه –: " أنا لم أكمـــل الـــدين، وإنمـــا نـــبي آخر سيبقى بعدي ليكمل الدين، وسيطلق عليه أنه رحمة للعالمين"[4]، وفي كتابيْ فدرياتي وحميد الله بشارات أخرى غير ذلك.

ولكن نتساءل عن مدى صحة هذه البشارات مع ملاحظة أن الباحث عالم هندي متخصص في هذا المجال، وأيضًا مع ملاحظة ما ورد في القرآن الكريم نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾ ﴾[5]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم

---

(1) السابق: ص 13.

(2) انظـــر: كتاب الأستاذ حميد الله The Emergence of Islam(Edited and Translated) by Afzal Iqbal:pp.4–5نشرة I. R. I بالباكستان ط1، 1993م.

(3) سورة الشعراء: 196.

(4) Ibid, p. 107.

(5) سورة فاطر: 24.

مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾(1)، وقوله: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴿٧﴾ ﴾(2). فلربما تكون هذه الكتب- في أصولها- كتبًا سماوية ودخلها التحريف والتزييف، مثلما دخل على غيرها. ولا نستطيع القطع بصحة وجود هذه البشارات في كتب البراهمة والزرادشتين، كما لا نستطيع أيضًا الجزم بنفي وجودها ويبقى الباب مفتوحًا أمام الباحثين للتحقق والاستقصاء، خصوصًا وأن البيروني- مع علمه ومعرفته الكاملة باللغة السنسكريتية والفارسية وغيرهما وترجمته لبعض كتب البراهمة- لم يشر إلى وجود مثل هذه البشارات.

ولكنه إذا صح استنتاج فدرياتي لهذه البشارات فإن موضوع البشارات — عمومًا — لا يقتصر لزومه والاستدلال به على أهل الكتاب فحسب - كما ذهب البعض(3) - بل يستدل به في مجادلة البراهمة والزرادشتية الثنوية القائلة بالنور والظلمة كذلك وإن كان الاستدلال به على أهل الكتاب أقوى، وهو ما شغل علماء الإسلام منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام.

موقف القاضي عبد الجبار من البشارات

لعل القاضي تفرد - بعقلانيته الصارمة- في معالجة مسألة البشارات، إذ بدأ بتنظير عقلي لبيان مدى الإفادة منها وكيفية توظيفها، فهو يرى أن الثقة بالتوراة مؤسسة على ما ورد في القرآن الكريم- ما صدقه القرآن مما جاء في تلك الكتب صدقناه، وما كذبه كذبناه لأن القرآن مهيمن على هذه الكتب- وتلك قاعدة معروفة- أي أنها ترجع: "على الجملة إلى ما ذكره الله في القرآن"(4).

فلا يصح- عنده- أن نستدل بالتوراة، وهذا شأنها، على صحة نبوة محمدﷺ، أو على صحة كتابه، إذن لقد كان موقف القاضي من البشارات واضحًا وقاطعًا فهو لا يتخذ منها دليلاً على صحة النبوة على سبيل البرهنة المنطقية والاحتجاج العقلي: "فمتى صحت نبوة محمد ﷺ لم يكن في الكلام الذي يورده القوم طائل"(5).

---

(1) سورة غافر: 78.

(2) سورة الرعد: 7.

(3) القرطبي في: الإعلام .. ص 263.

(4) المغني 136/16.

(5) المغني 136/16- 137.

ولا ينكر القاضي اشتمال التوراة والإنجيل الحاليين على البشارة بمحمد ﷺ، لكنه لا يرى أنها تؤخذ من قبيل الدليل البرهاني على صحة نبوتهﷺ.

وأن اشتمال التوراة والإنجيل على هذه البشارات قد عرفناه بالقرآن الكريم يقول: " فأمـــا اشتمال التوراة والإنجيل على البشارة بمحمد ﷺ، فمما عرفناه بالقرآن، وقد ذُكر في ذلك ألفاظٌ كثيرة دالة على البشارة بنبي يعظم حاله"[1].

ولا يجوز لأهل الكتاب أن يدفعوا ذلك، فالقرآن الكريم أخبر عنهم: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾[2] فلا يمكن لأحد أن يقول: إذا عرف أهل الكتاب نبوته لما استطاعوا أن ينكروها أو يجحدوها- مع كثرتهم- فالآية أوضحت أن من كان يعرف نبوته هم طائفة العلماء منهم وهذا تبينه نهاية الآية:﴿ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾. إذن فالعلم بنبوته كما يرى القاضي لا يجوز إنكاره على جميعهم استنادًا إلى ما جاء في القرآن الكريم[3]. بل إن من أسلم منهم ذكر هذه البشارات مثل عبد الله بن سلام، "ومن يليه طبقة طبقة"[4].

وقـــد أورد القاضي نفسه نماذج- وإن كان مقلاً في ذلك- من تلك البشارات، منها أنه ذكر "أن في السفر الأول (سفر التكوين) من التوراة أنه تعالى قال لإبراهيم عليه السلام : فأما إسماعيل فقد استجبت دعاك فيه وحققته وعظمت ذكرك به جدًا جدًا، وادخرته لأمة عظيمة"[5].

وعند حديث القاضي عن الآية القرآنية:﴿ وَلَقَدۡ كَتَبۡنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعۡدِ ٱلذِّكۡرِ أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغٗا لِّقَوۡمٍ عَٰبِدِينَ ﴿١٠٦﴾ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾[6]. ودلالة هذه الآية على النبوة، فأصحابه ﷺ

---

(1) المغني 137/16.

(2) سورة البقرة: 146.

(3) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار، ص 37.

(4) انظر: تثبيت دلائل النبوة 352/2.

(5) المغـــني 137/16، ونص هذه البشارة في سفر التكوين 17/18-20 وقد ذكرناه عند الحديث عن بعض النماذج من التوراة باختلاف في بعض الألفاظ، طبقًا للترجمة البروتستانتية للكتاب المقدس.

(6) سورة الأنبياء:105-10.

قد ورثوا الأرض كما قال وكما أخبر- يشير إلى أن هذه الآية تفيد شيئين؛ **أولهما:** أن فيها دلالة على وجود البشارة بنبوة محمد ﷺ في كتبهم، **وآخرهما:** أن النبي الأخير من ولد إسماعيل بن هاجر ابن إبراهيم القائم من فاران، وهو أعز وأعلى وأقهر من جميع النبوات، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض ويحيون الحق ويميتون الباطل ويذلون الجبابرة كما هو مذكور في الكتب ذكرًا تقوم به الحجة عند العلماء(1).

ويورد القاضي بشارة أخرى وردت في التوراة وهي: "أنه تعالى قال لموسى عليه السلام في بني إسرائيل: إني سأقيم لهم من إخوتهم نبيًا مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيقول لهم كل ما أوصيه به"(2).

(1) تثبيت دلائل النبوة352/2. ونص القاضي هذا يشير إلى عدد من البشارات، منها: البشارة التي شرحناها قبل ذلك وهي"جاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران" تثنية 2/23-3، ومنها: ما جاء في الزبور (مزامير داود) "شعبك منتدب في يوم قوتك في زينة مقدسة من رحم الفجر، لك طل حداثتك" مزمور110- 3، وجاء فيه كذلك وهو الأقرب لنص القاضي "ليبتهج الأتقياء بمجد ليرنموا على مضاجعهم، تنويهات الله في أفواههم، وسيف ذو حدين في يدهم ليصنعوا نقمة في الأمم وتأديبات في الشعوب" مزمور 149/5-7. ويبدو أن القاضي أخذ نصه هذا عن علي بن ربن الطبري في الدين والدولة، ص 140-140 للاتفاق في المعنى والتقارب الشديد في الألفاظ، وقارن: مقامع هامات الصلبان للخزرجي ص 219، والجواب الصحيح لابن تيمية 3/305-306.

(2) المغني 137/16، ونص هذه البشارة هو "أقيم لهم نبيًا من بين إخوتهم مثلك وألقي كلامي في فيه فيخاطبهم بجميع ما آمره به، وأي إنسان لم يطع كلامي الذي يتكلم به باسمي فإني أحاسبه عليه" سفر التثنية 18/18-22. وقد أورد هذه البشارة جل من كتب في بشارات الكتب القديمة بنبوة محمدﷺ. انظر:هامش كتاب: إفحام اليهود للسموأل، وراجع الكتب التي أشرنا إليها قبل ذلك، ومما يلفت النظر أن أهل الكتاب قد أوردوا شبهات حول هذه البشارة. فاليهود: يقدرون قبل الفعل " أقيم" همزة استفهام فتكون" أأقيم لهم نبيًا من بين إخوتهم ؟ ليصبح الكلام استفهامًا استنكاريًا ولا تكون الجملة خبرية كما وردت في البشارة. والرد على ذلك أنه لو صح تقديرهم للهمزة، لكان الكلام نفيًا فلا يصح أن يعطف عليه ما جاء بعد ذلك "ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم به باسمي أنا أطالبه. انظر: الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ص594- 598 د. عبد العظيم المطعني نشر دار الوفاء بمصر، وهداية الحيارى، لابن القيم، ص 52-53، وانظر شبهات أخرى لليهود- على هذه البشارة – ورد السموأل عليها تفصيلاً في إفحام اليهود، ص 111-114.

وأما النصارى: فرأوا أن هذه البشارة في حق المسيح عليه السلام واستدلوا على ذلك بالآتي:

- أن النبي الموعود هو من بني إسرائيل ومحمدﷺ إسماعيلي، فلا يصح أن يرسل الله إلى بني =

ثم يعقـــب بأن الذي يكون من إخوة بني إسرائيل لا يكون إلا محمدًا ﷺ لأنه من ولد إسماعيل، وبنو إسرائيل من ولد إسحاق، وهو يتفق في ذلك مع كل العلماء المسلمين الذين أوردوا هذه البشارة.

كما أنه بعد أن دلل على بطلان قول اليهود في النسخ بكثير من الأدلة والبراهين ذكـــر أن مـــن بين الأدلة التي تجوز ورود النسخ هو نص التوراة على البشارة بمحمد ﷺ يقول: "إن موسى ﷺ لما قرن إلى ذلك – تأبيد شريعته- البشارة بمحمد ﷺ على ما ثبت في التوراة إما بعينه أوصفته فقد دل ذلك على جواز ورود النسخ في شريعته"[(1)].

وهـــو هنا يشير – بإجمال – إلى أن موسى بشر به ﷺ (إما بالعين أو بالصفة) ولا يفصل القول في ذلك كما فعل كثير من العلماء المسلمين، وهذا يدلنا على اعتماده الأكبر علـــى القـــرآن والعقـــل في إثبات نبوة النبي ﷺ أكثر من اعتماده على نصوص البشارات وإلـــزامهم بها في باب "الاستدلال" على صحة النبوة يقول: "وقد ذكر في ذلك – إثبات النبوة- من الألفاظ الدالة على ما ذكرناه (يعني البشارات) ما يكثر، وإنما اقتصرنا على ما ذكرناه، لأن لا فائدة لنا في ذكره؛ لأنا لا نستدل مما حل هذا المحل على نبوة محمد ﷺ"[(2)].

=

إسرائيل رجلا ليس منهم.

- أن محمدًا رسول إلى العرب فقط.

- مـــا جـــاء في سفر أعمال الرسل20/3-23، حيث يقول بطرس: (ويرسل يسوع المسيح المبـــشر بـــه لكـــم من قبل، فإن موسى قال للآباء: إن نبيًا مثلى سيقيم لكم الرب إلهكم من إخوتكم له تسمعون..) والرد على تلك المزاعم: وفقًا لمعتقداتهم، هو:

- قـــوله: "نبـــيًا" يتعارض مع اعتقادهم في عيسى (فهو إله عندهم) فلا بدّ أن ينصرف إلى محمد ﷺ.

- قـــوله: "ومثلك "نفس الشيء فهو يتعارض أيضًا مع اعتقاهم الألوهية في عيسى، والمماثلة تقتضي أن يكون الاثنان من البشر ويأتي عليهما الموت، وعيسى- عندهم- إله مصلوب.

- قوله: "إخوتهم" تنصرف إلى بني إسماعيل – كما ذكر القاضي قبل ذلك-.

- عـــبارة" أجعل كلامي في فمه " تنصرف إلى محمد ﷺ لأنه كان أميًا لا يقرأ ولا يكتب، وقد جاء في سفر أشعياء 12/29 أن الذي يدفع إليه الكتاب لا يعرف الكتابة فيقول له: اقرأ: فيقول: لا أعـــرف الكتابة. انظر: منهج المعتزلة في مجادلة الملل والنحل، د. مختار عطا الله، ص 502-503، ود. المطعني: الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ص 594-598.

(1) المغني 123/16-124.

(2) المغني 137/16.

وعلى وجه العموم فهو يرى أن منزلة هذه الكتب بمنزلة خبر الواحد "وإنما نرجع فيه إلى ما يجري مجرى الخبر الواحد أو إلى اعتراف القوم بذلك"[1] ومن أجل ذلك فإنه: "يضعف عندنا التعلق به على طريق الاحتجاج.. وإن قوي التعلق به"[2].

ولئن كان القاضي لا يرى توظيف هذه البشارات في مقام الاحتجاج البرهاني والاستدلال العقلي، فإنه لا مانع– في رأيه– من استخدامها:"إذا كان المقصد مدافعة القوم عما يحاولون الاحتجاج به علينا من ألفاظ التوراة"[3].

---

(1) المغني: 137/16.

(2) المغني:137/16.

(3) السابق: نفس الصفحة.

الخاتمة

بعد الدراسة التحليلية المقارنة لجهود القاضي ومنهجه في دراسة الملل والنحل المخالفة للإسلام، نخلص إلى أهم نتائج الدراسة في العناصر الآتية:

1- أثبت البحث صحة نسبة القاضي إلى "هَمَذان" ببلاد فارس، وليس إلى "همْدان" – كما ذهب البعض – إحدى القبائل اليمنية القديمة التي لا تزال باقية حتى الآن بجبالها المعروفة بجبال همْدان في جنوب شبه الجزيرة العربية، وبذلك فالقاضي ليس عربيًا، إنما هو من العلماء الأعاجم الذين أنجبتهم الحضارة الإسلامية.

2- كشف البحث عن أن العصر الذي عاشه القاضي – والذي اتصف بالقلاقل الدينية المتمثلة في خطورة الفرق المغالية التي عملت على تشكيك المسلمين في دينهم ومعتقداتهم، وفي الهجوم الشديد على الإسلام والطعن في نبيه ﷺ كان له – هذا العصر – دور كبير في اتجاه القاضي إلى دراسة الأديان، لجلاء الشك عن المرتابين، والدفاع عن الدين والدعوة إليه.

3- أكد البحث أن القاضي قد أفاد في دراسته للأديان من كتابات المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب، وأنه لم يكن وحده الذي أفاد منهم؛ فكثير من مفكري الإسلام – أمثال الجويني والغزالي وابن حزم والإمامين؛ ابن تيمية وابن القيم وغيرهم – قد استعانوا بكتاباتهم في دراسة الأديان.

4- تكشّف من خلال التقصي لتواريخ وفاة العلماء الذين صنفوا في مقارنة الأديان، والذين مثلت مصنفاتهم مصادر متعددة للقاضي أن من نقل عنهم القاضي، قد عاشوا في القرن الثالث الهجري، وهذا يجعلنا نعتبر هذا القرن هو البداية الحقيقية للتصنيف في هذا العلم تصنيفًا علميًا دقيقًا، وازدهاره وانتشاره انتشارًا واسعًا في أرجاء الدولة الإسلامية.

5- من خلال المقارنة بين القاضي وعلماء المسلمين الآخرين، وملاحظة الاتفاق بينهم في كثير من الأفكار والأطروحات بَيَّن البحث أن هؤلاء العلماء كانوا – عند دراستهم للأديان – ينسون مذهبيتهم وخلافاتهم الداخلية، ويفيدون من الأفكار والمناهج المطروحة على الساحة العلمية الإسلامية، سواء كانت اعتزالية أو أشعرية أو سنية أو غير ذلك، وهذا ما جعلنا نرى في القاضي أنه كان واسع الأفق متفتح العقل أصيل الفكر، ظهر ذلك عند تأريخه ومناقشته للديانات

المخالفة، حيث كان – في أغلب الأحيان – ينسى اعتزاليته ويفيد من جهود الفرق الإسلامية الأخرى، وعلى سبيل المثال نجده يعتمد على أبي الحسن النوبختي المتشيع المعروف في تأريخ مقالات الأديان، أكثر مما يعتمد على كثير من أهل مذهبه، وذلك مما يجعلنا ننوِّه إلى أن كثيرًا من الباحثين قد اهتموا بدراسة وإبراز الخلافات المذهبية الداخلية بين الفرق الإسلامية، وربما هذا المنحى، يبدد ويشتت، ويبعث هذا الخلاف التاريخي من جديد، أكثر مما يقرب، ونحن الآن في أشد الحاجة إلى تكاتف الجهود وترابطها للتمكن من مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة.

6- أثبت البحث أن دراسة القاضي النقدية الجدلية لعقائد الأديان المخالفة قد احتوت على أدلة وردود أصيلة وعميقة، ولم تكن ردودًا استعلائية قصد بها الغلبة أو مجرد الخصومة، ومن هذا المنطلق نفهم تبني علماء الأديان الغربيين لأفكار القاضي وبعض نتائجه التي انتهى إليها في هذا الجانب، على نحو ما سبق توضيحه.

7- بيّن البحث أن إسهامات القاضي في دراسة الأديان، تعدُّ جهودًا اعتزالية تعكس – بشكل عام– منهج المعتزلة وثقافتهم ومصادرهم في مثل هذه الدراسات، ذلك لأن القاضي قد أكثر من النقول عن شيوخه السابقين – وهم كبار رجال المعتزلة – كالجاحظ والنظام وأبي الهذيل والجُبّائيين وغيرهم، بعد أن قرأ دراساتهم وبحوثهم في هذا الحقل العلمي، وقام بتوظيف النزعة العقلية الاعتزالية بوجه عام في الرد والمناقشة والحجاج.

8- أوضح البحث أن القاضي يعد – بحق – من الممثلين الكبار لمدرسة المشرق الإسلامي في دراسة الملل والنحل، إذا ما وضعنا في الاعتبار المقارنة مع ابن حزم الأندلسي، رائد مدرسة المغرب الإسلامي في هذه الدراسات، على الإطلاق.

9- أكد البحث سبق المسلمين إلى تدوين دراسة الأديان كعلم مستقل – قبل أن تعرفه أوروبا بعشرة قرون – اعتمادًا على المصادر الأصلية والموثوق بها للديانات المختلفة لا على الظنون والأخبار المحتملة للصدق أو الكذب، ثم بطريق المقارنة بين مناهج الغرب ومناهج المسلمين في دراسة الأديان أثبت البحث سبق المسلمين – أيضًا – إلى معرفة بعض مضامين هذه المناهج، ثم

تطبيقها في دراساتهم للأديان.

10- من خلال تأمل كتابات القاضي في الأديان تبين أنه درسها دراسة تاريخية تحليلية وصفية مقارنة ونقدية جدلية، وأظهر تمكنًا علميًا وتقنيًا من استخدام وتطبيق هذه المداخل المنهجية على قضايا الدراسة، وقد تجلى ذلك على سبيل المثال في:

أ. **احتفائه بتوظيف مناهج الجدل والاستدلالات القرآنية في صورها المتعددة**، كالأقيسة الإضمارية، والقسمة العقلية، ومجاراة الخصم، وبيان أن دعواه خالية من الحجة، وأن البرهان قام على النقيض منها، وهذا يؤكد كون القرآن الكريم مصدرًا رئيسًا للقاضي في دراسة الأديان؛ منهجًا وموضوعًا.

ب. **ابتدائه بتأريخ أصول المقالات والعقائد ثم فروعها**، وكذلك نقضها وإبطالها؛ الأمر الذي حقق فائدة علمية كبيرة من وجهين، **الأول**: أنه يعطي القارئ منذ البداية تصورًا عامًا لأصول الديانة، فيسهل عليه فيما بعد الإلمام بجوانبها المختلفة ككل، وهذا يتعلق بالجانب التاريخي، **والثاني**: وهو يتصل بالنقد والجدل – تظهر فائدته في أنه في أكثر الأحيان يكون نقض الأصل في ديانة ما ناقضًا لفروعها وجزئياتها، وهذا ما نص عليه القاضي صراحة حين قال في معرض حديثه عن الثنوية: "وإذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين (أساس مقالتهم) وبطل ببطلانه سائر ما فرعوه عليه". المغني 5/ 24.

ج. **استدلاله بالواقع المحسوس**، الذي يقر به الخصوم – أو لا بدّ أن يقروا به – وذلك لمؤازرة الحجج العقلية والقرآنية في البرهنة والاحتجاج، وقد جاء ابن حزم بعده فأكد على أهمية ذلك وعظم فائدته بقوله: "لا سبيل إلى الاستدلال ألبتة إلا من هذه المقدمات (الحسية) ولا يصح شيء إلا بالرد إليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط". الفصل 1/7.

د. **أمانته في النقل عن أصحاب الديانات وكتبها الأصلية عند التأريخ لها**، ودقته في عرض أقوال ومعتقدات وشبهات الخصوم وسوق حججهم تامة

غير منقوصة، وقد تجلى هذا على طول دراسته للأديان؛ **تأريخًا ونقدًا.**

هـ. اهتمامه البالغ بالمقارنة – وهي من أهم أصول منهجه، والتي أضفت على دراساته قيمة علمية كبيرة – وهذا يؤكد تمتعه بمعرفة عميقة واطلاع واسع على عقائد الملل الأخرى، يجعل أحكامه وآراءه في هذا الصدد أكثر دقة وشمولاً، وتمكنه – في الوقت ذاته – من توضيح محاسن الإسلام وأفضليته على سائر الأديان.

11- كشف البحث عن جدة كثير من القضايا وتنوعها، والتي طرحها القاضي، ورصانة النتائج والأحكام التي توصل إليها، ومن ذلك:

- **رؤيته الجديدة في تطور الديانات، التي ذهب فيها إلى أن الأديان لا تتغير دفعة واحدة،** لكن التطور والتبديل يعتريها شيئًا بعد شيء، وحالاً بعد حال، وعصرًا بعد عصر حتى يتم تغيرها.
- **تقرير القاضي الشامل عن تروم المسيحية؛** فقد رأى بعد الدراسة التحليلية المقارنة، أن ديانات الروم هي التي دخلت المسيحية، وأن الرومان لم يعتقدوا النصرانية اعتقادًا خالصًا؛ وقد أوجز ذلك كله – أكثر من مرة، في عبارته الدقيقة الجامعة: "فإذا تبينت الأمر وجدت النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا". التثبيت 158/1، وقد تبنى هذه النتيجة كثير من علماء الإسلام وعلماء الغرب المعاصرين على حد سواء، واقتبس الغربيون تلك العبارة في بحوثهم وكتاباتهم، كما بينا من قبل.
- **برزت دقة القاضي في عدم حكمه على البراهمة جميعًا بأنهم منكرو النبوات،** على غير ما نجده عند علماء آخرين كبار؛ كابن حزم والشهرستاني اللذين لم يستثنيا منهم أحدًا، وقد اتفق القاضي فيما ذهب إليه مع أبي الريحان البيروني العالم الحجة في أديان الهند ومعتقداتها.

12- أوضح البحث اهتمام القاضي بقضية النسخ والرد على اليهود المانعين لوقوعه، وإفراده لهذا الغرض فصولاً مطولة من كتبه؛ شعورًا منه بأهمية وخطورة ما ذهبت إليه اليهودية في ذلك.

13- وفي صدد الحديث عن تثبيت دلائل النبوة كشف البحث عن خلاصة موقف القاضي من البشارات بنبوة محمد ﷺ والتي تمثلت في أنه رأى بعقلانية صارمة

عدم توظيف هذه البشارات أو اتخاذها دليلاً لإثبات صدق النبوة على سبيل الاحتجاج البرهاني، وإن كان لا مانع عنده من استخدامها لمدافعة أهل الكتاب.

14- كشف البحث - أيضًا - عن أن دراسة القاضي للنصرانية قد فجرت ثورة علمية كبيرة على صفحات الأبحاث والدوريات العلمية والصحف المعروفة في الغرب؛ حيث قرر علماء الغرب المتخصصون أن هذه الدراسة تلقي أضواءً تاريخية جديدة على أصول المسيحية ذات الأصول اليهودية - The Jewish Christians وفرقها، والتي لم يعرف عنها شيء قبل ذلك إلا بعض إشارات وردت عند آباء الكنيسة الأوائل.

15- بيَّن البحث تأثير القاضي العميق في حقل دراسة الأديان، حيث ظهر أثره على من كتبوا في هذا الحقل سواء من المسلمين، كالمهتدي نصر ابن يحيى المتطبب في كتابه "النصيحة الإيمانية"، وابن تيمية في "الجواب الصحيح"، وابن القيم في "هداية الحيارى"، أو من الغربيين أمثال: Hayam Maccoby و Sh. Pines و S. Stern و D. Flusser وغيرهم.

16- يؤكد البحث أن الأهمية العلمية لجهود القاضي في دراسة الأديان تكمن - فضلاً عما سبق - في أن كتاباته في هذا الصدد قد حفظت لنا كثيرًا مما ورد في الكتب والمؤلفات المفقودة سواء التي اهتمت بالجوانب التاريخية مثل كتاب "الآراء والديانات" للنوبختي، وكتاب "المقالات" للوراق، أو التي ركزت على النواحي النقدية الجدلية مثل كثير من الدراسات المفقودة لشيوخه المعتزلة.

17- أثبت البحث أن العالم قد عرف أديان الهند - لأول مرة - عن طريق المسلمين، وعرفها بوجه خاص اعتمادًا على ما كتبه العالم الإسلامي أبو الريحان البيروني عن الهند ودياناتها وثقافاتها.

والله من وراء القصد.

مصادر الدراسة ومراجعها

أولاً: باللغة العربية

القرآن الكريم وكتب السنة المطهرة

الكتاب المقدس

1-التوراة السامرية – دار الأنصار – القاهرة 1398هـ - 1978م.

2-العهد القديم والعهد الجديد – دار الكتاب المقدس – القاهرة- 1970م.

كتب القاضي عبد الجبار

1- تثبيت دلائل النبوة – تحقيق د. عبد الكريم عثمان – دار العربية للطباعة والنشر – بيروت – لبنان 1966م.

2- تنزيه القرآن عن المطاعن – دار النهضة الحديثة – بيروت – د. ت.

3- شرح الأصول الخمسة – تحقيق ودراسة د. عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة، ط1988/2م.

4- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين – نشر ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر 1393هـ - 1974م.

5- متشابه القرآن – تحقيق د. عدنان زرزور – دار التراث – مصر 1966م.

6- المحيط بالتكليف – جمع الحسن بن أحمد بن متَّويه – تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر – الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م.

7- المختصر في أصول الدين – نشر ضمن الجزء الأول من كتاب "رسائل العدل والتوحيد" – تحقيق ودراسة د. محمد عمارة – دار الهلال 1971م.

8- المغني في أبواب التوحيد والعدل – طبع ونشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، مراجعة د. إبراهيم مدكور وإشراف د. طه حسين:

- الجزء الرابع: (رؤية الباري) – تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ود. أبو الوفا التفتازاني 1965م.

- الجزء الخامس: (الفرق غير الإسلامية) – تحقيق د. محمود الخضيري – 1965م.

- الجزء السادس: القسم الأول: (التعديل والتجوير) – تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني 1382هـ - 1962م.
- القسم الثامن: (الإرادة) تحقيق الأب جورج قنواتي – د. ت.
- الجزء التاسع: (التوليد) – تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد – بدون تاريخ.
- الجزء الحادي عشر: (التكليف) – تحقيق الأستاذ محمد النجار، ود. عبد الحليم النجار، 1385هـ - 1965م.
- الجزء الرابع عشر : (الأصلح – استحقاق الذم-التوبة) – تحقيق الأستاذ مصطفى السقا، 1385هـ- 1965م.
- الجزء الخامس عشر: (التنبؤات والمعجزات) – تحقيق د. محمود الخضيري ود. محمود قاسم، 1385هـ - 1965م.
- الجزء السادس عشر: (إعجاز القرآن) – تحقيق الشيخ أمين الخولي، 1380 هـ- ط1/1960م.
- الجزء المتم العشرين: القسم الأول (في الإمامة) – تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا – د. ت.
القسم الثاني: (في الإمامة) – تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. سليمان دنيا – د. ت.
9- نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد – مصور بدار الكتب المصرية – رقم: ب 28086.

المعاجم والموسوعات وكتب التاريخ والتراجم والطبقات

❁ ابن الأثير:(محمد بن عبد الكريم الشيباني)

1-الكامل في التاريخ – دار الكتاب العربي – بيروت، ط4/1983م.
2-اللباب في تهذيب الأنساب – طبعة مصر 1369هـ.

❁ ابن أبي أصيبعة

3-عيون الأنباء في طبقات الأطباء – مكتبة الحياة – بيروت – د. ت.

❁ بروكلمان:(كارل)

4-تاريخ الأدب العربي – ترجمة د. رمضان عبد التواب ود. السيد يعقوب – دار المعارف – الطبعة الثالثة – د. ت.
5-تاريخ الشعوب الإسلامية – دار العلم للملايين – بيروت – 1960م.

❁ **البغدادي:(إسماعيل)**

6-هدية العارفين – دار العلوم الحديثة – بيروت – 1981م.

❁ **البغدادي:(الحافظ أبو بكر أحمد بن الخطيب ت463)**

7-تاريخ بغداد – دار الكتب العلمية – بيروت، د. ت.

❁ **الجنداري:**

8-تراجم الرجال المذكورة في شرح الأزهار – طبعة مصر 1332هـ.

❁ **حاجي حليفة:(مصطفى بن عبد الله)**

9-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون – دار العلوم الحديثة – بيروت، د. ت.

❁ **الحاكم الجشمي:**

10- شرح العيون (الطبعة الحادية عشرة والثانية عشرة) – ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" – تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر – تونس 1974م.

❁ **حسن إبراهيم حسن:(دكتور)**

11- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي – مكتبة النهضة المصرية، الجزء الثاني 1976م ط8، الجزء الثالث ط9/1979م.

❁ **الحموي:(ياقوت)**

12- معجم الأدباء – طبعة مصر – د. ت.

13- معجم البلدان – نشرة طهران – 1965م.

❁ **ابن خلكان:(أبو العباس شمس الدين)**

14- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – تحقيق د. إحسان عباس – دار صادر- بيروت – د. ت.

❁ ________:

15- دائرة المعارف الإسلامية – جـ1، 4، 10- ط2 /1303هـ.

❁ **الداودي:(الحافظ شمس الدين)**

16- طبقات المفسرين – تحقيق علي محمد عمر – مكتبة وهبة، ط1/ 1392هـ.

❁ دروزة:(محمد عزة)
17- تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم – منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر – بيروت – 1389هـ - 1969م.
❁ الذهبي:(عثمان)
18- العبر في خبر من عبر – تحقيق فؤاد سيد – الكويت 1961م.
19- ميزان الاعتدال في نقد الرجال – تحقيق علي محمد البجاوي – دار إحياء الكتب العربية – بيروت، ط1/1382هـ 1963م.
❁ الزركلي:(خير الدين)
20- الأعلام (قاموس لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين) دار العلم للملايين – بيروت –ط5/1980م.
❁ السبكي:(تاج الدين)
21- طبقات الشافعية الكبرى – دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت – ط 2، د. ت.
❁ سزكين:(د. فؤاد)
22- تاريخ التراث العربي – ترجمة د. محمود فهمي حجازي ومراجعة د. عرفة مصطفى ود. سعيد عبد الرحيم – نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض – 1403هـ - 1983م.
❁ السمعاني:
23- الأنساب – طبعة حيدر أباد – الهند 1964م.
❁ السيوطي:(الإمام الحافظ جلال الدين)
24- تاريخ الخلفاء – تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – المكتبة التجارية الكبرى – مصر ط1/1371هـ - 1952م.
25- طبقات المفسرين – دار الكتب العلمية – بيروت – ط1/1403هـ.
❁ الاصطخري:
26- المسالك والممالك – طبعة استنابول – د. ت.
❁ الطبري:(ابن جرير)
27- تاريخ الأمم والملوك – مطبعة الحسينية – مصر 1326هـ.

❁ طرابيشي:(جورج)

28- معجم الفلاسفة – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، د. ت.

❁ طمسون:(جون) وآخرون

29- قاموس الكتاب المقدس – بدون بيانات.

❁ العاملي:(السيد محسن الأمين)

30- أعيان الشيعة – دمشق – 1936م.

❁ عبد الباقي:(محمد فؤاد)

31- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الريان للتراث، 1407 هـ - 1987م.

❁ العسقلاني:(ابن حجر)

32- تهذيب التهذيب – دار صادر – بيروت – ط1، د. ت.

33- لسان الميزان – مؤسسة الأعلى للمطبوعات – بيروت – ط1390/2 هـ.

❁ ابن العماد الحنبلي:

34- شذرات الذهب في أخبار من ذهب – القاهرة، 1350هـ - 1351 هـ.

❁ ابن القفطي:

35- إخبار العلماء بأخبار الحكماء – دار الآثار – بيروت – د. ت.

❁ الكتبي:(محمد بن شاكر)

36- فوات الوفيات – تحقيق د. إحسان عباس – دار صادر – بيروت – 1973م.

❁ كريستنسين:(آرثر)

37- إيران في عهد الساسانيين – تعريب د. يحيى الخشاب ود عبد الوهاب عزام– لجنة التأليف والترجمة والنشر– 1957م.

❁ ابن المرتضى:(أحمد بن يحيى)

38- المنية والأمل – نقله ابن المرتضى عن القاضي عبد الجبار – تحقيق د. عصام الدين محمد علي – دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر –

الإسكندرية 1985م.

❁ المسعودي:

39- مـــروج الـــذهب – دار الأندلس – بيروت 1966م، ودار المعرفة – بيروت 1983م.

❁ ـــــــــــــ:

40- المعجم الفسلفي – مجمع اللغة العربية – تصدير د. إبراهيم مدكور – الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1399هـــ - 1979م.

❁ ابن منظور:

41- لسان العرب – دار لسان العرب – بيروت – د. ت.

❁ ـــــــــــــ:

42- الموســـوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة – الندوة العالمية للشباب الإسلامي – نشرة الرياض – 1409هـــ - 1989م.

❁ ابن النديم:(محمد ابن إسحاق)

43- الفهرســـت – دار المعـــرفة للطباعة والنشر – بيروت، 1398هـــ- 1978م.

❁ النوبختي:(الحسن بن موسى)

44- فرق الشيعة – تحقيق د. عبد المنعم الحفني – دار الرشاد – مصر– ط 1992/1م.

المخطوطات والرسائل العلمية والدوريات

❁ بري:(صفية عبد الله)

1-مناهج دراسة الدين في الغرب في القرن العشرين – رسالة ماجستير – كلية أصول الدين – الجامعة الإسلامية العالمية – باكستان– 1994م.

❁ ـــــــــــــ:

2-البـــشارات بالرســـول ﷺ في الكـــتب المقدســـة عند غير المسلمين – مشروعات أبحاث تمهيدية لإقامة المؤتمر العالمي الأول عن البشارات – إعداد أحمـــد الـــصاوي – هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة بمقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة – بعد عام 1990م.

❁ الراوي:(عبد الستار محمود)

3-القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وفكره الإسلامي – رسالة دكتوراه – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية 1397هـ- 1977م.

❁ رضوان السيد:(دكتور)

4-مقدمته لبحث "تطور رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين" لكلاوس هوك – مجلة الاجتهاد – عدد 30- شتاء 1996م – إصدار دار الاجتهاد – بيروت.

❁ الزركشي:

5-مخطوط: البحر المحيط – دار الكتب المصرية – رقم 483 أصول فقه – المجلد الأول.

❁ سعاد مسلم:

6-منهج ابن القيم في دراسة الأديان – رسالة ماجستير – كلية البنات – جامعة عين شمس – 1991م.

❁ السماك:(محمد)

7-الجوامع المشتركة بين الديانات السماوية – مجلة الاجتهاد – عدد 29-1995م بيروت.

❁ عبد الراضي:(أبو بكر سعد)

8-منهج البحث في العقيدة لدى علماء الكلام حتى القرن الخامس الهجري – رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – 1990م.

❁ عبد المحسن:(د. عبد الراضي محمد)

9-منهج ابن تيمية في دراسة النصرانية – رسالة ماجستير – بمكتبة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – 1410هـ - 1990م.

10-النبوة بين اليهودية والمسيحية والإسلام – رسالة دكتوراه – بمكتبة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة 1416هـ - 1996م.

❁ ابن عدي:(أبو زكريا يحيى ت363هـ)

11-مخطوط رد يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق في كتابه الرد على الثلاث فرق من النصارى – قسم المخطوطات العربية برقم R3142 –

المكتبة الأهلية – باريس.

❁ **عطا الله:(د. مختار محمود)**

12-منهج المعتزلة في مجادلة الملل المخالفة حتى نهاية القرن الخامس الهجري – رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – 1411هـ - 1991م.

❁ **الفاوي:(د. عبد الفتاح)**

13-النبوة بين الفلسفة والتصوف – رسالة دكتوراه – مكتبة كلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

❁ **ميرا صاحب:(د. دين محمد)**

14-علماء المسلمين وقضية المنهج – بحث بمكتبة كلية أصول الدين – الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام أباد – 1995م.

15-مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب – بحث في حولية الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد – العدد الأول 1414هـ - 1993م.

❁ **مطر:(د. صفية خليل)**

16-الفعل الإنساني عند كل من القاضي عبد الجبار وابن حزم – رسالة دكتوراه– كلية البنات – جامعة عين شمس – 1996م.

مصادر ومراجع عامة

❁ **أثناسيوس:(القديس الرسولي)**

1- كمال البرهان على حقيقة الإيمان – تحقيق القس منسي يوحنا – مكتبة المحبة– مصر 1988م.

❁ **أحمد أمين: (دكتور)**

2- ضحى الإسلام – دار الكتاب العربي – بيروت – ط10، د. ت.

3-ظهر الإسلام – دار الكتاب العربي – بيروت – ط5، د. ت.

4-فجر الإسلام – دار الكتاب العربي – بيروت – ط11/1979م.

❁ أرنولد:(السير توماس)

5-الدعوة إلى الإسلام – ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين – مكتبة النهضة المصرية – ط2/1970م.

❁ **الإسكندراني:(المهتدي سعيد بن حسن)**

6-مسالك النظر في نبوة سيد البشر – تحقيق ودراسة د. محمد عبد الله الشرقاوي – مكتبة الزهراء – ط1992/2م.

❁ **الأشعري:(أبو الحسن)**

7-اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع – نشر الأب مكارثي – بيروت – 1953م.

8-مقالات الإسلاميين – تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – 1969م.

❁ **الأطير:(حسني يوسف)**

9-المذهب الدهري عند العرب – دار البيان – مصر 1404هـ.

❁ **الأفغاني:(جمال الدين)**

10-الرد على الدهريين – مطبعة محمد مطر – مصر – د. ت.

❁ **الألمعي:(د. زاهر عواض)**

11-مناهج الجدل في القرآن الكريم – ط1400/2هـ.

❁ **أنسلم:(القديس)**

12-آمن كي تعقل – ضمن كتاب "نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط" ترجمة د. حسن حنفي – مكتبة الأنجلو المصرية، ط1978/2م.

❁ **إيليا:(مطران نصيبين)**

13-رسالة في حدوث العالم ووحدانية الخالق وتثليث أقانيمه – ضمن كتاب "مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية" – نشر القس بولس سباط – مكتبة فريدريخ – مصر 1929م.

❁ **الباجي:(القاضي أبو الوليد)**

14-رسالة راهب فرنسا إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها – تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي – دار الصحوة للنشر والتوزيع – القاهرة - 1406- 1986م.

❁ **الباقلاني:(القاضي أبو بكر بن الطيب)**

15-التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة –

تحقيق محمود الخضيري ود. محمد عبد الهادي أبو ريدة – دار الفكر العربي – مصر – 1947م.

❁ **بدوي:(د. عبد الرحمن)**

16- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية – مجموعة بحوث لعدد من المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية د .بدوي – دار النهضة العربية –ط1965/2م.

17- مقالات الإسلاميين – الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة) – دار العلم للملايين –ط1983/2م.

❁ **ابن البطريق:(البطريرك سعيد)**

18- التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق – مطبعة الآباء اليسوعيين – بيروت – 1905م.

❁ **البغدادي:(عبد القاهر)**

19- أصول الدين – دار الكتب العلمية – بيروت –ط1981/3م.

20- الفرق بين الفرق – تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – دار المعرفة – بيروت – د. ت.

❁ **البلخي: (أبو القاسم)**

21- كتاب مقالات الإسلاميين – ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" – تحقيق فؤاد سيد – الدار التونسية للنشر – تونس 1974م.

❁ **البوشي:(بولس)**

22- مقالات في التثليث والتجسد وصحة المسيحية – تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي – سلسلة التراث العربي المسيحي – المكتبة البولسية – لبنان 1983م.

❁ **بوكاي:(موريس)**

23- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة – دار المعارف – لبنان – ط1977/4م.

❁ **البيروتي:(محمد بن طاهر التنير)**

24- العقائد الوثنية في الديانة النصرانية – تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي

– دار الصحوة للنشر والتوزيع – القاهرة –ط1989/1م.

❁ **البيروني:(أبو الريحان محمد بن أحمد)**

25-الآثــار الباقــية عن القرون الخالية – تحقيق إدوار سخاو – ليبتسج – 1923م.

26-تحقــيق مــا للهــند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة – حيد أباد الدكن- الهند- 1958م.

❁ **الترجمان:(المهتدي عبد الله، القس أنسلم تورميدا سابقًا)**

27-تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب – تحقيق د. محمود حماية – دار المعارف، ط1984/2م.

❁ **ابن تيمية:(الإمام أحمد بن عبد الحليم)**

28-الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح – مطبعة المدني – القاهرة- د. ت.

29-منهاج السنة النبوية – تحقيق د. رشاد سالك – مكتبة ابن تيمية- ط3/ 1409هـ.

30-النبوات – مكتبة السنة المحمدية – القاهرة- د. ت.

❁ **الجاحظ:(أبو عثمان عمرو بن بحر)**

31-حجج النبوة – على هامش كتاب الكامل للمبرد – القاهرة – 1906م.

32-المخــتار في الرد على النصارى – تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي- دار الجيل – بيروت – 1991م.

❁ **جار الله:(زهدي حسن)**

33-المعتزلة – القاهرة- 1947م.

❁ **الجعفري:(أبو البقاء صالح)**

34-الــرد علــى النــصارى – تحقيق د. محمد حسانين – مكتبة وهبة – 1988م.

❁ **جنيبر:(البرفيسور شارل)**

35-المــسيحية... نشأتها وتطورها – ترجمة الإمام عبد الحليم محمود – دار المعارف – ط1985/2م.

❁ **ابن الجوزي: (الإمام أبو الفرج عبد الرحمن)**
36- تلبيس إبليس – مكتبة المتنبي، ودار العلوم الحديثة – بيروت – د. ت.
❁ **الجويني:(إمام الحرمين)**
37- شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل – الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء – الرياض – 1983م.
❁ **حبيب سعيد:(القس)**
38- أديان العالم – دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية – مصر – 1977م.
39- تاريخ المسيحية .. فجر المسيحية – دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية – مصر – 1977م.
❁ **ابن حزم:(أبو محمد علي بن أحمد)**
40- الفصل في الملل ولأهواء والنحل – دار الندوة الجديدة – بيروت – د. ت.
❁ **حسين:(د. نازلي إسماعيل)**
41- المنطق الصوري – المكتبة الثقافية – مصر – 1981م.
❁ **حماية:(د. محمود علي)**
42- ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان – دار المعارف – ط1983/1م.
❁ **ابن الحنبلي:(الإمام عبد الرحمن بن نجم ت634هـ)**
43- كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم – تحقيق د. زاهر الألمعي 1401هـ - ط1981/2م.
❁ **الحنفي:(علي بن أبي العز)**
44- شرح العقيدة الطحاوية – المطبعة الأميرية – 1385هـ.
❁ **الخزرجي:(أبو عبيدة ت582هـ)**
45- مقامع هامات الصلبان – حققه د. محمد شامة، ونشره بعنوان "بين الإسلام والمسيحية" – مكتبة وهبة – 1979م.
❁ **خشيم:(علي فهمي)**
46- النزعة العقلية في تفكير المعتزلة – دار مكتبة الفكر – طرابلس - 1967م.

❁ ابن خلدون:
47- المقدمة – مطبوعات مكتبة عبد السلام بن شقرون – مصر – د. ت.
❁ الخياط:(أبو الحسين)
48- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد – نشرة نيبرج – مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة 1925م، ونشرة أخرى بتحقيق محمد حجازي – مكتبة الثقافة الدينية – مصر 1988م.
❁ دراز:(د. محمد عبد الله)
49- الدين ... بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان – القاهرة – د. ت.
❁ ـــــــــــ:
50- دستور الكنيسة الإنجيلية – دار الثقافة المسيحية – د. ت.
❁ دي بور:(المستشرق)
51- تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الخامسة – د. ت.
❁ راجح:(د. أحمد عزت)
52- أصول علم النفس – المكتب المصري الحديث – ط8/1970م.
❁ الرازي:(الإمام فخر الدين)
53- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهواري – مكتبة الكليات الأزهرية، 1398هـ - 1978م.
54- التفسير الكبير – دار إحياء التراث العربي – بيروت، مكتبة المعارف- الرياض – د. ت.
55- مناظرة في الرد على النصارى – تحقيق د. عبد المجيد النجار – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1986م.
❁ ابن رشد:(الفيلسوف)
56- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة – تحقيق ودراسة د. محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية – ط3/1969م.
❁ أبو ريان:(د. محمد علي)
57- الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر – دار المعرفة

الجامعية – الإسكندرية – 1989م.

❁ ابن زرعة:(عيسى بن إسحاق)

58- مقالة في التثليث – ضمن كتاب "مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية – نشر القس بولس سباط – مكتبة فريدريخ – القاهرة 1929م.

❁ أبو زهرة:(الإمام محمد)

59- تاريخ الجدل – دار الفكر العربي – ط1980/2م.

60- خاتم النبيين – دار الفكر العربي – مصر – د. ت.

61- الشافعي .. حياته وعصره – دار الفكر العربي – 1367هـ.

62- محاضرات في النصرانية – الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة – الرياض – ط1404/4هـ.

❁ زيد:(د. مصطفى)

63- النسخ في القرآن الكريم – مطبعة المدني – مصر 1963م ، (وهو رسالة أكاديمية بكلية دار العلوم).

❁ زيعور:(د. علي)

64- أغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية – دار اقرأ – بيروت – ط 1983/1م.

❁ السدوسي:(قتادة بن دعامة ت117هـ)

65- كتاب النسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى – تحقيق د. حاتم صالح الضامن – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1404هـ - ط1984/1م.

❁ سعيد:(د. عبد الستار فتح الله)

66- معركة الوجود بين القرآن والتلمود – القاهرة – د. ت.

❁ السقا:(د. أحمد حجازي)

67- نقد التوراة ... أسفار موسى الخمسة – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – 1976م.

❁ السنهوتي:(د. محمد الأنور)

68- دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية – دار الثقافة العربية –

1990م.

❁ السيوطي:(الإمام الحافظ جلال الدين)

69-الإتقان في علوم القرآن – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – الهيئة العامة للكتاب 1971م.

❁ الشافعي:(د. حسن محمود عبد اللطيف)

70-المدخل إلى دراسة علم الكلام – مكتبة وهبة – ط2/1991م.

71-لمحات من الفكر الكلامي – دار الثقافة العربية، 1413هـ - 1993م.

❁ الشرفي:(د. عبد المجيد)

72-الفكر الإسلامي في الرد على النصارى – الدار التنوسية للنشر – تونس – 1986م.

❁ الشرقاوي:(د. محمد عبد الله)

73-الاستشراق ... دراسات تحليلية تقويمية – دار الفكر العربي – القاهرة، ط1/1993م.

74-الإيمان – دار الجيل – بيروت، ط2/1990م.

75-دراسات في الملل والنحلل (أصول المسيحية الهلينية) – دار الفكر العربي – القاهرة – ط1/1993م.

76-في مقارنـــة الأديان ... بحوث ودراسات – دار الجيل – بيروت، ط2/ 1990م.

77-الكنز المرصود في فضائح التلمود – مكتبة الوعي الإسلامي – القاهرة، ط1/1990م.

78-منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي واسبينوزا – دار الفكر العربي – القاهرة – ط1/1993م.

❁ الشرقاوي:(محمود)

79-محمد في بشارات الأنبياء – دار الشعب – مصر – د. ت.

❁ شلبي:(د. أحمد)

80-أديان الهند الكبرى – مكتبة النهضة المصرية 1986م.

81-المسيحية – مكتبة النهضة المصرية – ط8/1984م.

82-اليهودية – مكتبة النهضة المصرية – ط1986/8م.

❁ **الشهرستاني: (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)**

83-الملـــل والنحل – تحقيق محمد سيد كيلاني – دار المعرفة – بيروت – د. ت.

84-نهايـــة الأقـــدام في علم الكلام – حرره وصححه ألفرد جيوم – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة – د. ت.

❁ **شوقي أبو خليل:(دكتور)**

85-أضـــواء على مواقف المستشرقين والمبشرين – منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية – طرابلس – ليبيا- 1991م.

❁ **صبحي:(د. أحمد محمود)**

86-الزيدية – الزهراء للإعلام العربي – القاهرة – 1404هـ - 1984م.

87-المعتزلة – مؤسسة الثقافة الجامعية – مصر –ط1982/4م.

❁ **الطبري:(المهتدي علي بن ربن)**

88-الـــدين والدولـــة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ - تحقيق وتقديم عادل نويهض– منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط1979/4م.

89-الـــرد علـــى النـــصارى – نشره الأبوان إغناطيوس عبده خليفة وغليوم كـــوتش اليـــسوعان في (Melanges De L' Universite Sanint, Joseph, Volume, xxxvi, fase 4; Beyrouth, 1959) وهـــي نـــشرة مليئة بالأخطاء اللغوية والأسلوبية.

❁ **العامري:(الفيلسوف أبو الحسن ت381)**

90-كـــتاب الإعلام بمناقب الإسلام – تحقيق ودراسة د. أحمد عبد الحميد غـــراب – مؤســـسة دار الأصـــالة للثقافة والنشر والإعلام – الرياض، ط1/ 1988م.

❁ **عبد الحليم محمود:(الإمام الأكبر الدكتور)**

91-أوربا والإسلام – دار المعارف – 1979م.

92-التفكير الفلسفي في الإسلام – دار المعارف – 1984م.

❁ **عبد الحميد:(د. عرفان)**

93- دراسات في الفرق الإسلامية – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط1/ 1404هـ.

❁ عبد الغني: (د. عبد المقصود)

94- أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام – ط1/1985م.

❁ عبد القادر: (حامد)

95- زرادشت الحكيم ... حياته وفلسفته – مكتبة نهضة مصر – 1956م.

❁ عبد الوهاب: (لواء مهندس أحمد)

96- المسيح في مصادر العقائد المسيحية – مكتبة وهبة – القاهرة ط1/ 1978م.

97- النبوة والأنبياء – مكتبة وهبة – القاهرة – د. ت.

❁ عثمان: (د. عبد الكريم)

98- قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني – دار العربية للطباعة والنشر – بيروت – 1967م.

99- نظرية التكليف وآراء القاضي عبد الجبار الكلامية – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1971م.

❁ ابن عدي: (أبو زكريا يحيى ت363هـ)

100- مقالة أوعز بها إلى تلميذه ابن زرعة ليكتبها – ضمن "مباحث فلسفية دينية" نشر بولس سباط – القاهرة 1929م.

101- مقالة في التوحيد – تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي – المكتب البولسية – لبنان – 1980م.

❁ عزام: (د. محفوظ)

102- نظرية التطور عند مفكري الإسلام.. دراسة مقارنة – دار الهداية – القاهرة – ط2/1986م.

❁ ابن العسال:

103- مقالة في التثليث والاتحاد – ضمن "مباحث فلسفية دينية" – بولس سباط – القاهرة – 1929م.

❁ العقاد: (عباس محمود)

104-إبراهيم أبو الأنبياء – دار الكتاب العربي – بيروت، 1967م.
105-مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية – دار الهلال – مصر.

❁ **العلوي:(أبو المعالي محمد الحسيني)**

106-كتاب بيان الأديان – (باللغة الفارسية) تصحيح عباس إقبال – طهران 1312هـ، ونقله إلى العربية يحيى الخشاب – مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة – المجلد التاسع عشر، الجزء الأول – مايو 1957م.

❁ **عون:(د. فيصل بدير)**

107-علم الكلام ومدارسه – مكتبة الحرية الحديثة – 1982م.

❁ **الغزالي:(حجة الإسلام أبو حامد)**

108-جواهر القرآن – مكتبة الجندي – مصر – د. ت.
109-الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل – تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي – دار الجيل – بيروت –ط1990/3م.

❁ **فرويد:(سيجموند)**

110-موسى والتوحيد .. اليهودية في ضوء التحليل النفسي – ترجمة د. عبد المنعم الحفني – الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع- ط1978/2م.

❁ **فهيم عزيز:(القس الدكتور)**

111-الفكر اللاهوتي في كتاب الرسول بولس – دار الثقافة – مصر 1981م.

❁ **القرافي:(أبو العباس أحمد بن إدريس ت684هـ)**

112-الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة – تحقيق وتقديم د. بكر زكي عوض– القاهرة – ط1986/1م.

❁ **القرطبي:(الإمام المفسر ت671هـ)**

113-الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام – تحقيق د. أحمد حجازي السقا – دار التراث العربي – القاهرة 1980م.

❁ **قلعة:(محمد رواس)**

114-محمد في الكتب المقدسة – دار السلام للطباعة والنشر– د. ت.

❁ **ابن القيم:(أبو عبد الله محمد)**

115-إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان – تحقيق محمد حامد الفقي – مكتبة الرياض الحديثة – الرياض – د. ت.
116-هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى – مكتبة المعارف – الرياض – 1404هـ - 1983م.

❁ **ابن كثير**:(**أبو الفدا إسماعيل**)
117-تفسير القرآن العظيم – دار المعرفة – بيروت – 1403هـ - 1983م.
118-المسيح عيسى ابن مريم – تحقيق عبد الرحمن محمود – مكتبة الآداب – القاهرة –ط1/1986م.

❁ **كرم**:(**يوسف**)
119-تاريخ الفلسفة اليونانية – مكتبة النهضة المصرية – ط4 – د. ت.

❁ **ابن كمونة**:(**سعد بن منصور اليهودي**)
120-تنقيح الأبحاث للملل الثلاث – نشره المستشرق اليهودي "موشى برلمان" في "مطبوعات جامعة كاليفورنيا" 1967م، وقد نشرت دار الأنصار بالقاهرة صورة من تلك النشرة – د. ت.

❁ **كولر**:(**جون**)
121-الفكر الشرقى القديم – ترجمة كامل يوسف حسين ومراجعة د. إمام عبد الفتاح – سلسلة عالم المعرفة – الكويت – عدد 199- يوليو 1995م.

❁ **لاشين**:(**د. عبد الفتاح**)
122-بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية – دار الفكر العربي – 1978م.

❁ **لطف**:(**د. سامي نصر**)
123-نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) – مكتبة الحرية الحديثة – ط2/1981م.

❁ **ماس**:(**بول**)
124-نقد النص – ترجمه د. عبد الرحمن بدوي ونشره ضمن كتاب "نقد النص التاريخي" دار النهضة العربية – القاهرة – 1970م.

❁ **ابن متّويه**:(**الحسن أحمد**)

125-التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض – تحقيق د. سامي لطف ود. فيصل عون – دار الثقافة للنشر – القاهرة – د. ت.

❁ متز:(آدم)

126-الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري – تعريب د. محمد عبد الهادي أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – مصر 1940م.

❁ **المتطيب:(المهتدي نصر بن يحيى)**

127-النصيحة الإيمانية – تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي – دار الصحوة – القاهرة – 1986م.

❁ **المتنبي:(أبو الطيب الشاعر المعروف)**

128-شرح ديوان المتنبي – مكتبة الحياة – بيروت – د. ت.

❁ **ابن المحرومة:(أبو الحسن بن إبراهيم بن نخْتوما)**

129-حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث لابن كمونة– تحقيق وتقديم المطران حبيب باشا – سلسلة التراث العربي المسيحي – المكتبة البولسية بيروت، والمعهد البابوي الشرقي روما – 1984م.

❁ **محمود:(د. زكي نجيب)**

130-نحو فلسفة علمية – القاهرة – ط1958/2م.

❁ **مدكور:(د. إبراهيم بيومي)**

131-في الفلسفة الإسلامية .. منهج وتطبيقه – دار المعارف – ط1983/3م.

❁ **مراد:(د. بركات محمد)**

132-البيروني .. فيلسوفًا – الصدر لخدمات الطباعة – القاهرة 1988م.

❁ **المطعني:(د. عبد العظيم)**

133-الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي – دار الوفاء – مصر – د. ت.

❁ **المعري:(أبو العلاء)**

134-رسالة الغفران – طبعة بيروت – 1968م.

❁ **المغربي:(المهتدي السموأل بن يحيى)**

135-إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي ﷺ - تحقيق وتقديم د. محمد عبد الله الشرقاوي – الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء

والدعوة – الرياض – ط1407/2هـ.

❁ ابن ملكون:(المطران مار أيشوعياب)

136–مقالة في الرد على اليهود والمسلمين الذين يتهمون النصارى بعبادة الأصنام – ضمن "مباحث فلسفية دينية" نشر بولس سباط – 1929م.

❁ نادر:(د. ألبير نصري)

137–فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين – الإسكندرية – 1950م.

❁ النشار:(د. على سامي)

138–مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي – دار المعارف – ط1978/4م.

139–نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – دار المعارف –ط1977/7م.

❁ نيتشيه:(فريدريك)

140–هكذا تكلم زرادشت – منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر – بيروت– 1979م.

❁ الهاروني:(أحمد بن الحسن)

141–إثبات نبوة النبي ﷺ - تحقيق خليل إبراهيم الحاج – دار التراث العربي للطباعة والنشر، ط1979/1م.

❁ الهندي:(رحمة الله)

142–إظهار الحق – تحقيق عمر الدسوقي – منشورات المكتبة العصرية – بيروت – د. ت.

❁ هوفمان:(مراد)

143–الإسلام عام 2000- ترجمة عادل المعلم – مكتبة الشروق – مصر 1995م.

❁ هولزنز:(جوزيف)

144–بولس الرسول – ترجمة البطريرك إلياس الرابع – منشورات معهد القديس يوحنا الدمشقي – لبنان، ط1986/2م.

❁ وافي:(د. علي عبد الواحد)

145–الأسفار المقدسة للأديان السابقة عن الإسلام – مكتبة نهضة مصر – ط

.2

❁ أبو وافية:(د. سهير فضل الله)

146-الفكـــر الإسلامي يرد على المستشرقين – المكتب المصري للخدمات العلمية– القاهرة – 1986م.

147-الفلـــسفة الإنسانية في الإسلام – المكتب المصري للخدمات العلمية – القاهرة – 1990م.

❁ الوراق:(أبو عيسى محمد بن هارون)

148-الـــرد علـــى الثلاث فرق من النصارى – نشره نشرة تركيبية الأسقف David Thomas مـــع تـــرجمة إلى الإنجليزية والتقديم له بدراسة إضافية باللغة الإنجليزية – مطبعة جامعة كمبردج – 1992م.

❁ وير:(تيموثي)

149-الكنيـــسة الأرثوذكسية .. إيمان وعقيدة – سلسلة تعرف على كنيستك – ترجمة هاشم الحسيني وآخرين – منشورات النور – 1982م.

ثانيًا : باللغة الإنجليزية :

❁ **Aase: (G.Haider)**

1- Muslim Contributions to the History of Religions; (Article) in American Journal of Islamic Social Sciences; vol.8,no.3, 1992.

❁ **Allana: (G.)**

2- Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmad ALBiruni; (in) ALBiruni, Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan November 20 th thru, December 12, 1973, Printed in Pakistan 1979.

هـــذا الكـــتاب هو أعمال المؤتمر الدولي الذي عقد في باكستان من 26 نوفمبر وحـــتى 12 ديسمبر عام 1973 م وقد نظم هذا المؤتمر وزارة التعليم الباكستانية بالتعاون مع منظمة اليونسكو ومؤسسة Hamdard الوطنية بباكستان ، ونشر هذا الكتاب عام 1979 م بها .

❁ **Azam: (Drkshan)**

3- Western Criticism on Christianity in 20 th century, 1994.

(رســـالة ماجستير بكلية أصول الدين – الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام أباد باكستان).

❁ **Baigent: (M.) and others**

4- The Holy Blood: London, 1983.

Barthal: (M.)
5- What the Bible really says; Britain, 1982.
Bassuk: (D.)
6- Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God Man; Macmillan, 1987.
Cole : (W. Owen)
7- Six Religions in th Twentieth Century; Great Britain 1984.
Comstoch: (R.)
8- Approaches to the study of Religion; New York, 1971.
Crane: (Dr. Frank)
9- The Lost Books of the Bible; New York. 1926.
Danielou : (J.) and others
10- Historical Theology; England, 1969.
Davis: (W.D)
11- Paul and Rabbinic Judaism. London; 1962.
Eliade: (M.)
12- Patanjali and Yoga; New York, 1976.
____:
13- Encyclopedia of Britannica.
_____ :
14- Encyclopedia of Religions; New York – London.
_____ :
15- Encyclopedia of Religion and Ethics.
Farquhar: (J.N.)
16- Gita and Gospel; 2 the ed. London, Madras, Colombo, 1906.
Flaherty: (W.) ; (ed.)
17- Textual sources for the study Hinduism; Chicago, 1988.
Fuller: (Reginald)
18- A critical Introduction to the New Testament; New York, without date.
Hick: (John)
19- God Many Names; London, 1980.
20- (Ed) The Myth of God Incarnation; London. 1985.
(نقلـــه إلى العربية صبحي الطويل بعنوان "أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح" ـــ دار القلم ـــ الكويت 1985م) .
Hopfe: (Lewis. M.)
21- The Religions of the World; London, 1983.
James: (E.)
22- Comparative Religions; London, 1961.
Johnson: (Paul)
23- A History of Christianity; Benguin Books, London, 1984.
Jordan: (Louis)
24- Comparative Religion – Its Genesis & Growth; Edinburgh, 1905.
Kee: (Alistair)

25- Constantine Versus Christ; SCM, London, 1982.
❁ **Kenyon: (F. G.)**
26- Hand Book to the Textual Criticism; London; 1912, 2nd edition.
❁ **Kistemaker: (simon)**
27- The Gospels in Current Study; U.S.A. 1980.
❁ **Kummel : (Werner George)**
28- Introduction to the New Testament; Translated into English by: H.Kee, U.S.A 1984.
❁ **Maccoby; (Hayam)**
29- The Myth Maker: Paul and the Invention of Christianity, London, 1980.
❁ **Marison: (Frank)**
30- Who moved the Stone? London, 1987.
❁ Meculloch : (L.A)
31- The Teachings of the Bhagavad Gita and the Teachings of the Fourth Gospel (بدون بيانات).
❁ **Mir: (M, Waris)**
32- AL Biruni's Research Methodology; (in) AL Biruni Commemorative Volume: Proceedings of International Congress held in Pakistan.
❁ **Morgan: (W.)**
33- The Philosophy of Religion; New York, 1950.
❁ **Noss: (John, B)**
34- Man's Religions. New York, 1956.
❁ **Pines: (Shlomo)**
35- The Jewish- Christians of the early Centuries of Christianity according to a new Source ; Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Vol, tow, 1968.

(والمقصود بالمصدر الجديد هو كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار)

❁ **Radhakrishnan: (S.)**
36- The Principal Upanishats; ed. With Introduction; Text, Translation and Notes, Oxford, 1991.
❁ **Saliba: (George A.)**
37- Biruni and Bar Shinaya; (in) Al Biruni Commemorative volume: Proceedings of International Congress held in Pakistan.
*** --------------------:**
38- Santana Dharma; an Elementary Text Book for Central Hindu College; Benares, 1910.

وقد وضع هذا الكتاب مجلس أمناء الكلية الهندوسية المركزية عن الديانة الهندوسية ليدرس لطـــلاب الكلية، وطبع في "بنارس" العاصمة المقدسة لديانة الهندوس، وهو من المصادر النادرة جدًا، والموثوقة عندهم.

❁ **Schoen: (max)**
39- Thinking about Religion; New York, 1946.

❁ **Sharpe: (Eric. J.)**

40- Comparative Religion A History; New York, 1975.

❁ **Smart: (Ninian)**

41- The World's Religions; Cambridge University Press, 1989.

❁ **Smith: (Huston)**

42- The Religions of Man; Pakistan. 1983.

❁ **Sox: (David)**

43- The Gospel of Barnabas; London, 1984.

❁ **Staniforth: (M.)**

44- (Translation) Early Christian Writings; Benguin Books, London, 1987.

❁ **Stern: (Samuel)**

45- Abd AL- Jabbar's Account of How Christ's Religion was falsified by the Adoption of Roman Customs; the Journal of Theological Studies, April 1968, vol. xxx, pt. I, Oxford.

46- New light on Judaeo-Christianity? the evidence of Abd Al- Jabbar; Encounter, May 1967, vol. xxviii, London.

47- Quotations from Apocryphal Gospels in Abd AL – Jabbar; The Journal of Theological Studies, April 1967, vol. xviii, Oxford.

❁ **____ :**

48- Time Magazine; July 15, 1966, U.S.A.

❁ **Watt: (Montgomery)**

49- AL Biruni and the study of Non- Islamic Religions; (in) AL Biruni Commemorative Volume: Proceedings of International Congress held in Pakistan.

❁ **Zaehner: (R.)**

50- Bahagavad Gita; Oxford, 1973.

51- Hindu Scriptures; New York, 1966.

فهرس المحتويات

القسم الثاني
دراسة تطبيقية
لمنهج القاضي في دراسة الأديان